TEOLOGIA SISTEMATICA ***Tomos I y II*** son libros de texto para el estudio de las doctrinas básicas de nuestra fe. Desde una perspectiva teológica conservadora, James Leo Garrett, h. produce una obra bien informada y documentada en el campo de la teología sistemática. Esta obra constituye una verdadera mina de oro de materiales bien organizados, con la unión balanceada de las perspectivas bíblica, histórica y evangélica.

El doctor Garrett ha enseñado en la Universidad Baylor y en los seminarios del Sur y Sudoeste de los bautistas del sur de los Estados Unidos. Ha enriquecido su perspectiva teológica con períodos de enseñanza en el Seminario Bautista de Hong Kong y en otras instituciones teológicas del mundo, como también con conferencias en diversos seminarios de nuestra América Latina. Su aporte es apreciado en el mundo teológico contemporáneo. La Casa Bautista de Publicaciones se siente honrada de presentar esta obra, que será de referencia indispensable en el estudio de la teología sistemática en nuestro mundo hispano.

OBRAS AFINES

- *Nuevo Diccionario de Teología*, Ferguson, Wright y Packer
- *Doctrina Cristiana*, W. T. Conner
- *Elementos de Teología Cristiana*, F. Ureta
- *Introducción a la Teología Contemporánea*, F. Ureta
- *Introducción a la Teología Sistemática*, G. H. Lacy
- *Diccionario de Teología Contemporánea*, B. Ramm

CASA BAUTISTA
DE PUBLICACIONES
09140



TEOLOGIA SISTEMATICA

GARRETT

TEOLOGIA SISTEMATICA

- *BIBLICA*
- *HISTORICA*
- *EVANGELICA*

TOMO I

JAMES LEO GARRETT, h.

TEOLOGÍA SISTEMATICA

BIBLICA, HISTORICA Y EVANGELICA

Tomo I

TEOLOGIA SISTEMATICA

BIBLICA, HISTORICA Y EVANGELICA

Tomo I

James Leo Garrett, h.

Traducido por

Nancy Bedford de Stutz

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES
Apartado Postal 4255, El Paso, TX 79914 EE. UU. de A.
Agencias de Distribución

ARGENTINA: Anchorena 1078, 1834 Temperley, Buenos Aires, Tel/Fax: (541)245-4565; Rivadavia 3464, Casilla 48, Suc. 3, 1203 Buenos Aires, Teléfonos: (541)88-8924, (541)88-8938. **BOLIVIA:** Casilla 2516, Santa Cruz, Fax: (59)1-342-8193. **BRASIL:** Caixa Postal 320 CEP 2001, Río de Janeiro, Tel.: (552)1-269-0772. **COLOMBIA:** Apartado Aéreo 55294, Bogotá 2, D.C., Tel.: (57)1-287-8602, Fax: (57)1-287-8992. **COSTA RICA:** Apartado 285, San Pedro Montes de Oca, San José, Tel.: (506)225-4565, Fax: (506)224-3677. **CHILE:** Casilla 1253, Santiago, Tel/Fax: (562)672-2114. **ECUADOR:** Casilla 3236, Guayaquil, Tel.: (593)4-455-311, Fax: (593)4-452-610. **EL SALVADOR:** Apartado 2506, San Salvador, Fax: (503)218-157. **ESPAÑA:** Padre Méndez #142-B, 46900 Torrente, Valencia, Tel.: (346)156-3578, Fax: (346)156-3579. **ESTADOS UNIDOS:** 7000 Alabama, El Paso, TX 79904, Tel.: (915)566-9656, Fax: (915)565-9008; 960 Chelsea Street, El Paso TX 79903, Tel.: (915)778-9191; 3725 Montana, El Paso, TX 79903, Tel.: (915)565-6234, Fax: (915)726-8432; 312 N. Azusa Ave., Azusa, CA 91702, Tel.: 1-800-321-6633, Fax: (818)334-5842; 1360 N.W. 88th Ave., Miami, FL 33172, Tel.: (305)592-6136, Fax (305)592-0087; 8385 N.W. 56th Street, Miami, FL 33166, Tel. (305)592-2219, Fax (305)592-3004. **GUATEMALA:** Apartado 1135, Guatemala 01901, Fax: (5022)530-013. **HONDURAS:** Apartado 279, Tegucigalpa, Tel. (504)3-814-81, Fax: (504)3-799-09. **MEXICO:** Vizcaínas 16 Ote., Colonia Centro, 06080 México, D.F., Tel. (525)510-3674, Tel/Fax: (525)512-4103; Apartado 113-182, 03300 México, D.F., Tels.: (525)762-7247, (525)532-1210, Fax: (525)672-4813; Madero 62, Col. Centro, 06000 México, D.F., Tel/Fax: (525)512-9390; Independencia 36-B, Col. Centro, Deleg. Cuauhtémoc, 06050 México, D.F., Tels.: (525)521-0206, (525)521-6206, Fax: (525)512-9475; Matamoros 344 Pte., 27000 Torreón, Coahuila, Tel.: (521)712-3180; Hidalgo 713, 44290 Guadalajara, Jalisco, Tel.: (523)613-8767; Félix U. Gómez 302 Nte. Tel.: (83)8-342-2832, Monterrey, N. L. **NICARAGUA:** Apartado 2340, Managua, Tel/Fax: (505)2-784-927. **PANAMA:** Apartado 87-1024, Panamá 5, Tel.: (507)64-64-69 Fax: (507)28-46-01. PARAGUAY: Casilla 1415, Asunción, Fax: (595)2-121-2952. **PERU:** Apartado 3177, Lima, Tel.: (511)4-24-7812, Fax: (511)4-40-9828. **PUERTO RICO:** Calle 13 S.O. #824, Capparra Terrace, Tel.: (809)783-7056, Fax: (809)781-7986; Calle San Alejandro 1825, Urb. San Ignacio, Río Piedras, Tel.: (809)764-6175. **REPUBLICA DOMINICANA:** Apartado 880, Santo Domingo, Tel.: (809)565-2282, Fax: (809)565-6944. **URUGUAY:** Casilla 14052, Montevideo, Tel.: (598)2-394-846, Fax: (598)2-350-702. **VENEZUELA:** Apartado 3653, El Trigal 2002 A, Valencia, Edo. Carabobo, Tel/Fax: (584)1-231-725, Celular (581)440-3077.

Primera edición: 1996
Clasificación Decimal Dewey: 230
Tema: 1. Teología
ISBN: 0-311-09140-7
C.B.P. Art. No. 09140

3.5 M 4 96

Printed in U.S.A.

CONTENIDO

PREFACIO

Escribir una teología sistemática es un poco como construir una autopista. Ambos proyectos demandan una planificación a largo plazo, el cálculo de los probables costos y de los recursos disponibles, una decisión en cuanto a cuál, de entre los muchos tramos posibles, será el definitivo, la obtención de permisos legales y la elaboración de planes detallados. En el caso de la construcción de una autopista es necesario comprar la tierra, cortar árboles, nivelar el terreno. Antes que se preparen los fundamentos y se coloque el asfalto, se lleva a cabo el aplanamiento del terreno, y luego, previamente a la inauguración, se colocan los carteles y señalamientos correspondientes. Todos estos pasos son parte del proceso total.

Este libro ha surgido de un proceso similar, que por un lado se ha extendido por un período de cuarenta años y por el otro por un período de cinco años.

Este tomo y el que ha de seguirle han sido concebidos a fin de ser usados por estudiantes de teología sistemática en seminarios o institutos teológicos, por pastores de iglesias —en especial por aquellos que han decidido emprender nuevamente el estudio de la teología cristiana por cuenta propia, relacionando los contenidos con sus tareas exegéticas, homiléticas, didácticas, apologéticas y/o misioneras— y por lectores cristianos que deseen indagar más profundamente en los tesoros de la doctrina cristiana.

No he escrito estos dos tomos de teología sistemática adoptando o comprometiéndome *a priori* con un sistema filosófico o con una proposición filosófica a la luz de los cuales deban interpretarse las doctrinas del cristianismo, sino que he partido de la premisa de que una buena teología sistemática debe estar basada en los frutos de la teología bíblica y de la historia de las doctrinas cristianas. Por lo tanto, antes de embarcarme en mis propias formulaciones, he intentado ubicar, interpretar y relacionar todos los textos o pasajes pertinentes del Antiguo y Nuevo Testamentos, así como las declaraciones teológicas más significativas desde el período patrístico hasta la época moderna.

El profesorado, la administración y los miembros de la junta directiva del Seminario Teológico Bautista Southwestern (EE. UU. de A.) me otorgaron un año sabático para que pudiese preparar el manuscrito definitivo de este tomo, por lo cual estoy muy agradecido. Quisiera expresar mi agradecimiento al Seminario Teológico Bautista de Hong Kong —donde estuve como profesor invitado en el segundo semestre de 1988— y especialmente al presidente de esa institución, George R. Wilson, h. y al decano, Jeffrey Sharp; a la Trinity Evangelical Divinity School —donde estuve en residencia el primer semestre de 1989— y en particular a Walter C. Kaiser, h., vicepresidente para asuntos académicos y decano.

Quisiera reconocer la gran deuda espiritual que sigo teniendo con quien fuera mi profesor de teología y mentor, Walter Thomas Conner, ya fallecido, quien me confrontó con el desafío de la teología sistemática y me encaminó hacia el ministerio de la docencia. También quisiera expresar mi gratitud a mi profesor de doctrina cristiana en la universidad, el fallecido Josiah Blake Tidwell y a los mentores de mis estudios de postgrado: Stewart Albert Newman, Georges Augustin Barrois (ya fallecido) y George Huntston Williams.

Las siguientes personas han compartido conmigo de manera significativa la enseñanza de la teología bíblica, histórica y sistemática: Charles Arthur Trentham, Jesse James Northcutt, William Boyd Hunt, William Lawrence Hendricks, Dale Moody, Wayne Eugene Ward, Eric Charles Rust, David Livingstone Mueller, Jan Johannes Kiwiet, Bert Buckner Dominy, William David Kirkpatrick, Robert Bryan Sloan y Edward Earle Ellis. También estoy en deuda con varios teólogos quienes han mantenido correspondencia conmigo y/u ofrecido sugerencias relativas a este tomo: Stanley A. Nelson, J. Terry Young, Fisher H. Humphreys, William L. Hendricks, Wayne Ward, Molly Marshall-Green, Robert H. Culpepper y John W. Eddins.

También les estoy agradecido a los pastores que han leído y ofrecido comentarios y sugerencias con respecto a porciones de este libro: William M. Hailey (Hong Kong), Otis Brooks (Birmingham, Ala.), Larry K. Dipboye (Oak Ridge, Tenn.), Charles Wade (Arlington, Tex.) y Thomas K. Askol (Cape Coral, Fla.). Asimismo, quisiera agradecer a los profesores que han leído y comentado pasajes del libro, ofreciendo sus críticas y sugerencias: Bert Dominy, J. J. Kiwiet, Donald A. Carson y David Kirkpatrick. Ninguna de las deficiencias de este tomo pueden atribuírseles, pero su ayuda ha sido significativa.

Quisiera expresar de corazón mis gracias a las secretarias que han trabajado fiel y eficientemente en varias etapas y sobre diversas partes de este libro: Judy de Ates, Donna de Cook, Mary de Overmier, Suzie de Sanders y Cheryl de Turner.

Con agradecimiento he recibido aliento o ayuda en relación con este libro de parte de Stephen L. Abbott, Sheri de Adams, Lois Armstrong, Timothy y Sharon Beougher, Carl E. Braaten, Thurmon E. Bryant, Gladys J. de Casimir, Lucien E. y Bobbie Coleman, Stephen Danzey, Russell H. Dilday, h., David S. Dockery, William R. Estep, h., Steven E. Eubanks, D. David Garland, Timothy George, Finlay M. Graham, Samuel M. James, Jerry Moye, John P. Newport, Linda Oaks, William R. O'Brien, John W. Patterson, Tom E. Prevost, Franklin M. Segler (ya fallecido), Thomas C. Sherwood, William B. Tolar, Chaiyun y Margaret Ukosakul, E. Jerry Vardaman, John W. Zerdecki y la Chapel Companion Class de la Iglesia Bautista Broadway (Fort Worth, Texas).

Aprecio profundamente la preparación de los índices por parte de un equipo de atareados pastores, todos graduados del Seminario Teológico Bautista Southwestern y que llevan a cabo su ministerio en iglesias del área metropolitana de Dallas-Fort Worth: Paul Abbott Basden, Walter D. Draughon III, Danny Eugene Howe, George A. Mason, h. y C. Gene Wilkes.

Además, quisiera reconocer aquí la servicial y experta ayuda de Milton Essenburg, de la editorial Eerdmans.

Quisiera por este medio expresar mi gratitud a los bibliotecarios que me han ayudado a tener acceso a muchos de los libros y artículos que usé al escribir este tomo: Carl R. Wrotenbery, Robert L. Phillips y Myrta L. de Garrett (Southwestern); Brewster Porcella, Eleanor de Warner y Keith P. Wells (Trinity) y Rachel Alice Creecy (Hong Kong).

Por último, no puedo sino expresar mis perdurables y cariñosas gracias a mi esposa, Myrta Latimer de Garrett, y nuestros hijos, James Leo Garrett III, Robert T. Garrett y Paul L. Garrett.

JAMES LEO GARRETT, h.

Dedicado con todo cariño

a mis estudiantes en

Southwestern Baptist Thelogical Seminary
Southern Baptist Theological Seminary
Baylor University
Hong Kong Baptist Theological Seminary

En memoria del

Dr. Bobbie D. Compton.

Bajo su liderazgo en el área de textos en la
Casa Bautista de Publicaciones
se impulsó la idea de tener esta obra en castellano.

PROLEGOMENOS

1

LA NATURALEZA, LA NECESIDAD Y LOS METODOS DE LA TEOLOGIA CRISTIANA

I. LA NATURALEZA DE LA TEOLOGIA CRISTIANA

Desde un comienzo es esencial que clarifiquemos qué queremos decir con la expresión "teología cristiana". ¿Cuáles son las connotaciones académicas y religiosas que se desprenden de estas palabras?

En primer lugar, el vocablo "teología" se deriva de dos palabras griegas: *theos* ("Dios") y *logos* ("razón", "orden", "palabra"). De esta etimología se deduce que la "teología", de acuerdo con su uso corriente en la lengua castellana, generalmente significa la consideración ordenada o el estudio de Dios.

En segundo lugar, el término "teología" puede usarse tanto de un modo amplio como de un modo específico, y tales usos variados son perfectamente válidos. Estas acepciones diversas son especialmente importantes para quien estudia la teología cristiana. La "teología", en el sentido amplio, puede significar el programa de estudios completo de un seminario teológico o una facultad de teología,[1] incluyendo todo, desde la arqueología bíblica y el hebreo hasta la educación cristiana y el cuidado pastoral. En un sentido más limitado, la "teología" puede referirse al estudio de todas las doctrinas cristianas, tanto individualmente como en su relación entre sí.[2] En un sentido aun más restringido, la palabra "teología" puede usarse para referirse únicamente a la doctrina de Dios el Padre, excluyendo por lo tanto otras doctrinas como la de Jesucristo, del Espíritu Santo, de la antropología y de las últimas cosas.[3]

En tercer lugar, el uso de la expresión "teología cristiana" sugiere que existen otros tipos de teología, así como también existen otras religiones en el mundo. Algunos ejemplos son la teología judía, la teología musulmana, la teología hindú y la teología bahaí.

En cuarto lugar, algunos autores cristianos han preferido usar el término "doctrina cristiana" en vez del término "teología cristiana". Por ejemplo, Walter Thomas Conner (1877-1952) definió la doctrina cristiana como "esa línea del estudio teológico que se propone aclarar las varias doctrinas del

---

[1] La referencia aquí es a los seminarios pequeños o medianos, más que a los más grandes, que consisten de facultades separadas, es decir, de facultades de teología, de educación cristiana, de música eclesiástica, de misiones, y/o de trabajo social eclesiástico.

[2] Esta segunda acepción de "teología" se acerca al significado de la "teología sistemática".

[3] Ver Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 3 tomos (Grand Rapids: Baker Book House, 1983-85), pp. 22, 23.

cristianismo en su significación particular y en sus relaciones la una con la otra", y también como "una exhibición de las ideas que son necesarias hacia un entendimiento de la naturaleza y del valor de la religión cristiana".[4] Otros teólogos han preferido usar los términos "teología" o "teología cristiana". Un representante de esta posición es Millard John Erickson (1932-), para el cual la teología cristiana es "aquella disciplina que intenta desarrollar una exposición coherente de las doctrinas de la fe cristiana, basándose principalmente en las Escrituras, situándose en el contexto de la cultura en general, expresándose en un idioma contemporáneo y relacionándose con los problemas de la vida".[5] También es posible entender la "teología cristiana" como aquella disciplina académica que estudia la "doctrina cristiana".

Habiendo tratado estas cuestiones de etimología y de definición, podemos ahora explorar en más detalle seis áreas básicas referidas a la naturaleza de la teología cristiana.

A. EL PENSAR ACERCA DE LA RELACION DIVINO-HUMANA

La teología cristiana trata el "lado intelectual" o el "contenido doctrinal" de la religión cristiana[6] y es una reflexión cuidadosa acerca de las verdades de la relación divino-humana. Tal afirmación, sin embargo, no implica la existencia de un aislamiento total del aspecto doctrinal que la divorcia de los aspectos emocionales o afectivos o de los aspectos morales y éticos del cristianismo,[7] aunque de hecho en la teología se dé prioridad al pensar. Por otra parte, hablar de las verdades de la relación Dios-hombre implica efectivamente que la ética cristiana puede diferenciarse de la teología cristiana en el sentido que la ética cristiana trata esencialmente acerca de las relaciones humanas. Sin embargo, la doctrina y la ética no fueron disciplinas separadas para los cristianos hasta que Jorge Calixto (1586-1656), un teólogo luterano, trazó la distinción.[8]

Cualquier afirmación acerca de las doctrinas de la religión cristiana es de alguna manera una afirmación teológica, y cada cristiano que reflexiona sobre su fe y habla acerca de ella es de alguna manera un teólogo. ¿Tiene entonces el teólogo profesional un papel diferente al de cualquier otro creyente que emite juicios teológicos? Según Heinrich Emil Brunner (1889-1966), "lo que distingue al teólogo [profesional] de la simple anciana que cree en Cristo no es su mayor fe, sino su mayor capacidad pensante al servicio de la fe".[9]

Herschel Harold Hobbs (1907-) ha dicho que los Bautistas del Sur (de los EE. UU. de A.) "tienen una fe viviente más que una fe que dependa de un

---

[4] *La Revelación y Dios* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones), p. 17.
[5] *Christian Theology*, p. 21.
[6] Conner, *La Revelación y Dios*, pp. 22, 23.
[7] En la teología alemana protestante del siglo XIX, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) intentó construir lo doctrinal sobre la base de la dimensión afectiva, mientras que Albrecht Ritschl (1822-89) lo quiso basar sobre lo ético/social.
[8] Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, tomo 1 de *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 3.
[9] *Revelation and Reason*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1946), p. 16.

credo".[10] Este autor quisiera argumentar que esa afirmación plantea una antítesis incorrecta. Lo opuesto de una fe viviente es una fe muerta. Lo opuesto de una fe "confesante", es decir que posee un credo o símbolo, es una fe vaga, sin contenidos, indefinida. Por cierto que las confesiones de fe pueden distinguirse de los credos y que el peligro de una fe en decadencia debe reconocerse claramente, pero nuestra fe cristiana debe ser tanto viviente como confesante. Vivir y comunicar la religión cristiana sin contar con afirmaciones o doctrinas cristianas básicas sería como tratar de comer un buen bistec proveniente de una vaca sin huesos, o trabajar con seguridad en un rascacielos carente de hormigón armado.

B. LA INTERPRETACION CRISTIANA DE LAS DOCTRINAS CRISTIANAS

La teología cristiana es "una interpretación del cristianismo tal como un cristiano la daría".[11] Es una interpretación dispuesta favorablemente hacia el evangelio cristiano, no una interpretación ajena. La experiencia cristiana es por lo tanto un *sine qua non* de la teología cristiana. Emil Brunner declaró que "la dogmática es pensar creyendo".[12] Juan A. Mackay (1889-1983) contrastó dos vías de acceso distintas a la verdad cristiana: la del "balcón" de una casa que permite observar a los transeúntes desde arriba, y la del "camino" o lugar de acción. Mackay mantenía que el acceso genuino a la verdad cristiana se lleva a cabo por el "camino" y no desde el "balcón".[13]

Los inconversos pueden estudiar la religión cristiana y escribir sobre ella, y de hecho lo hacen. La historia de la religión o la aproximación fenomenológica a las religiones, hoy en día tan en boga en las universidades estadounidenses, enfoca al cristianismo desde una perspectiva externa, no solamente sin demostrar una disposición favorable hacia las afirmaciones cristianas, sino también muchas veces con una actitud de aversión y hostilidad hacia las mismas.

Sería un error, sin embargo, confinar la teología cristiana a las creencias personales o privadas de los teólogos y/o líderes de las iglesias. Jaroslav Jan Pelikan (1923-) ha afirmado sabiamente que la doctrina cristiana es "lo que la iglesia de Jesucristo cree, enseña y confiesa en base a la palabra de Dios".[14] Debe existir una interrelación esencial entre estos tres elementos: creer, enseñar y confesar. Pero es importante notar que es la iglesia —y no meramente los creyentes individualmente— la que está involucrada en la tarea teológica.

En las iglesias evangélicas contemporáneas —especialmente en aquellas que se organizan congregacionalmente y reconocen el lugar de la predicación y la enseñanza por parte de los líderes ordenados— el pastor y aquellos que

---

[10] *The Baptist Faith and Message* (Nashville: Convention Press, 1971), p. 11.
[11] Conner, *La Revelación y Dios*, p. 23.
[12] *The Christian Doctrine of God*, tomo 1 de *Dogmatics*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1950), p. 5.
[13] *Prefacio a la Teología Cristiana* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1945), cap. 2.
[14] *The Emergence of the Catholic Tradition*, p. 1.

sirven juntamente con él tienen el privilegio y la pesada pero sagrada responsabilidad de equipar a los miembros para vivir, testificar y servir en el mundo de hoy.[15] Un elemento fundamental de ese ministerio de equipamiento es la doctrina cristiana.

C. LA TEOLOGIA CRISTIANA Y LAS CIENCIAS

La tarea y el método de la teología cristiana se diferencian de la tarea y los métodos de las ciencias físicas y naturales, e inclusive de la tarea y los métodos de las ciencias sociales.

Antes de puntualizar estas diferencias *per se*, es importante plantear una pregunta previa: ¿Se puede considerar a la teología cristiana en sí como una "ciencia"? Del medioevo vino la idea que la teología es la "reina de las ciencias". En medio del secularismo y cientificismo del siglo XX tal afirmación fácilmente puede parecer anacrónica, pues pocos son hoy los que consideran que la teología cristiana tenga una función exaltada. Hoy puede llamarse a la teología cristiana una "ciencia" solamente en el sentido que le dieron al término algunos teólogos como Karl Barth (1886-1968)[16]: únicamente, pareciera, porque conlleva una clasificación o sistematización de conocimientos. Pero la teología cristiana no es una "ciencia" en el sentido de manejarse primordialmente con realidades que "pueden pesarse y medirse"; esta última definición es más pertinente a las ciencias físicas y naturales.

¿Cuál es, entonces, la función y el método de las "ciencias" hoy? James Bryant Conant (1893-1978), quien fuera presidente de la Universidad de Harvard, afirmó: "La ciencia es una serie interconectada de conceptos y esquemas conceptuales que se han desarrollado como resultado de la observación y la experimentación, y que a su vez llevan a renovada experimentación y nuevas observaciones."[17] El método científico se centra por lo tanto en la observación y la experimentación. Mientras que la teología cristiana no niega el valor de tal método científico, aun cuando se aplique a la experiencia religiosa, afirma tener otra fuente trascendente del saber, es decir, la autorrevelación de Dios o revelación divina. Esta pretensión de tener acceso a la revelación divina es rechazada por los positivistas, quienes piensan que las anteriores eras teológicas y filosóficas han sido superadas por la era científica; por los positivistas lógicos, quienes piensan que los pronunciamientos teológicos carecen de sentido por no ser comprobables científicamente; y por los devotos del cientificismo, quienes quieren dar valor absoluto al método científico para así invalidar cualquier otro método para comprender la realidad.[18]

A comienzos del siglo XX un importante teólogo bautista, Edgar Young Mullins (1860-1928), sensible a la confrontación que existía entre las ciencias físicas y naturales y la fe cristiana, identificó tanto las principales diferencias metodológicas relativas a las tareas y métodos de ambas, como también sus áreas de coincidencia. Notó cuatro diferencias: (1) Tratan con realidades diferentes (una principalmente con lo material y la otra principalmente con lo espiritual). (2) Sus modos de conocer difieren (la experiencia sensorial en contraposición a la comunión con Dios que se deriva de y es consistente con una revelación histórica de Dios). (3) Tratan con distintos tipos de causalidad (la transformación de la energía en contraposición a la interacción de las personas). (4) Formulan sus resultados de forma diferente (leyes o fórmulas matemáticas en contraposición a acontecimientos históricos únicos junto con principios o enseñanzas generales). Según Mullins, las ciencias y la teología cristiana concuerdan en cuanto a sus tareas y métodos con respecto a lo siguiente: (1) Solamente los hechos son tomados en consideración. (2) Las realidades tratadas se conocen sólo parcialmente. Compárese el proceso continuo de observación y experimentación con 1 Corintios 13:12 y 1 Juan 3:2. (3) Ambas buscan formular sistemáticamente lo que se conoce.[19]

Tales diferenciaciones entre la tarea y el método no implican necesariamente una contradicción entre las conclusiones de las ciencias y de la teología cristiana. Durante varios siglos y nuevamente a principios de este siglo la controversia entre los dos fue bastante feroz. Hoy la situación ha cambiado un tanto. Numerosos científicos reconocen a nivel personal el papel y la validez de la religión cristiana, pero muchos actúan basándose en premisas naturalistas y no teístas. Por supuesto, cuando un científico va más allá del segmento de la realidad que es su área de especialización y saca conclusiones acerca de la realidad última, ha dejado de hablar estrictamente como científico y se ha tornado filósofo o teólogo. Esto puede ilustrarse tanto desde el punto de vista cristiano como del anticristiano.[20]

La Iglesia Católica Romana condenó oficialmente las ideas científicas de científicos tales como Nicolás Copérnico (1473-1543) y Galileo Galilei (1564-1642), pero en el siglo XX parece haberse arrepentido de sus acciones pasadas. Algunos predicadores protestantes se han pronunciado sobre cuestiones científicas sin tener conocimientos o información adecuados. Por otra parte, gran parte del presente conflicto entre los puntos de vista creacionista

---

15 Ver Findley B. Edge, *A Quest for Vitality in Religion: A Theological Approach to Religious Education* (Nashville: Broadman Press, 1963).

16 *Church Dogmatics I/1*, trad. G. T. Thomson (Edinburgh: T. and T. Clark, 1936), pp. 1-11. Barth sostuvo que la teología cristiana puede ser llamada "ciencia" en tres sentidos: (1) "es un esfuerzo humano por conocer un objeto definido"; (2) "avanza hacia el conocimiento por un camino definido y auto-consecuente"; y (3) "rinde cuentas respecto a este camino a sí misma y a todos". Insistió, sin embargo, que la teología "no debe someterse a las mediciones en base a los cánones válidos para las demás ciencias" (pp. 7, 9).

17 *Science and Common Sense* (New Haven: Yale University Press, 1951), p. 25.

18 Contrariamente al punto de vista prevaleciente, según el cual la cultura occidental moderna es secular y no religiosa, David S. Pacini, *The Cunning of Modern Religious Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), ha sostenido recientemente que la edad moderna es básicamente religiosa, basándose primariamente en la alteridad que involucra la autopreservación.

19 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1933), pp. 84, 85.

20 William Grosvenor Pollard (1911-), físico nuclear de Oak Ridge, Tennessee (EE. UU. de A.), pronunció un discurso en ocasión de la dedicación del edificio de Ciencias Exactas de la Texas Christian University en 1952. Hablando del papel que le corresponde a la ciencia en una universidad cristiana ("The Role of Science in a Christian University"), ubicó la función de la ciencia moderna en el marco de una cosmovisión cristiana. Al hacerlo, asumió el papel de un filósofo cristiano.

y evolucionista es un conflicto entre cosmovisiones que compiten entre sí, no —estrictamente hablando— entre la religión cristiana y la ciencia biológica.

D. LA TEOLOGIA CRISTIANA Y LA FILOSOFIA

La tarea y el método de la teología cristiana, aunque son similares a los de la filosofía, se distinguen de éstos.

La filosofía es la búsqueda de la verdad por parte de la humanidad. No reconoce necesariamente la validez de la verdad que se deriva de la revelación divina. La filosofía se interesa en los valores (ética, estética), en el ser (ontología) y en cómo el ser humano puede saber (epistemología). Estas son preguntas que la teología cristiana no debe y no puede evitar.

Tanto la filosofía como la teología cristiana buscan un punto de vista que todo lo abarque, partiendo del cual puedan llegar a conclusiones o inferencias y formular afirmaciones. El teólogo cristiano se distingue del filósofo en que reconoce y trabaja a la luz de la autorrevelación de Dios a la humanidad, supremamente en Jesucristo. Esta revelación llega a ser normativa para la teología cristiana de un modo que no lo es para la filosofía, aunque obviamente algunos filósofos puedan profesar la fe cristiana.

La pregunta en cuanto al impacto de los diversos movimientos filosóficos sobre la teología cristiana en el transcurso de la historia cristiana será tratada en el capítulo 5, bajo el título "La Teología Natural: Cosmovisiones."

E. LA TEOLOGIA CRISTIANA: UNA DISCIPLINA PRACTICA

La teología cristiana, que a menudo se interpreta como una tarea teórica, también se preocupa por el significado del mensaje cristiano y por la aplicación del poder del evangelio y de las enseñanzas evangélicas a la vida de los seres humanos, cristianos e inconversos, y a la vida y al ministerio de las iglesias. Las teologías excesivamente especulativas han fallado no pocas veces por rehusar reconocer esta verdad.

La relación de la teología cristiana con la vida práctica y con el ministerio puede imaginarse como una calle de doble vía: la teología afecta a la práctica, y la práctica afecta a la teología. Por un lado, W. T. Conner aconsejaba a los predicadores que sometieran su teología a prueba con pecadores o inconversos.[21] Su suposición tácita era que una verdadera teología cristiana ayudaría efectivamente a comunicar el evangelio. Por otro lado, Wayne Edward Oates (1917-) ha dicho: "El ministerio del pastorado... es una de las fuentes de los manantiales de agua de vida que se conoce como teología cristiana. Este ministerio pastoral a la vez vitaliza y purifica nuestro conocimiento de Dios."[22]

Por ser una disciplina práctica, la teología cristiana tiene ciertas limitaciones significativas. En primer lugar, se ve limitada en que, aunque dice haber recibido un conocimiento real de Dios, no pretende tener un conocimiento perfecto o completo de Dios, de la humanidad y del destino. Según

[21] "Theology, a Practical Discipline", *Review and Expositor* 41 (Octubre 1944): 360.
[22] *The Revelation of God in Human Suffering* (Philadelphia: Westminster Press, 1959), p. 20.

Pablo, "conocemos sólo en parte" y "ahora vemos oscuramente por medio de un espejo" (1 Cor. 13:9a, 12a). En segundo lugar, la teología cristiana se ve limitada por el hecho que su objetivo sea práctico y funcional, no puramente especulativo. Su tarea es ayudar a acercar a los seres humanos a la comunión redentora con Dios y ayudarlos a crecer en su semejanza a Dios. La meta es ser hechos "a la imagen de su Hijo" (Rom. 8:29). Las epístolas de Pablo tienen secciones éticas y prácticas además de las secciones doctrinales; y el Sermón del monte de Jesús termina con la parábola de los dos cimientos (Mat. 7:24-27). En tercer lugar, la teología cristiana debe ser consistente con la revelación bíblica (1 Cor. 4:6). Los teólogos que se esfuerzan por transformar la fe cristiana en alguna cosmovisión contemporánea o en una filosofía contradicen esta verdad.

F. LA TEOLOGIA CRISTIANA: DEFINITIVIDAD Y CAMBIO

La teología cristiana es algo "fijo", es decir, tiene algo de definitivo y, sin embargo, al mismo tiempo está sujeta al cambio.

La fe cristiana afirma que Jesús es la revelación final o última de Dios (Heb. 1:1-3). Su temática es la autorrevelación suprema y suficiente de Dios y la redención de los seres humanos en Jesucristo. En este sentido, tiene un elemento "último" o "fijo". La afirmación cristiana es que en el propósito de Dios Jesucristo no será trascendido o sustituido.

Sin embargo, nosotros como cristianos no siempre nos hemos apropiado cabal y completamente de la verdad de Dios en Cristo. La verdad de Dios siempre es más grande y más majestuosa de lo que podemos comprender. Por consiguiente, nuestras afirmaciones acerca de la verdad última no son en sí mismas definitivas. Por otra parte, no debe olvidarse la tarea del Espíritu Santo como revelador y maestro (ver Juan 14:26; 16:13-15).

Además, la teología es necesaria en parte porque la verdad descuidada necesita ser recuperada y la verdad antigua debe ser reformulada continuamente en el idioma vernáculo de la era contemporánea. Por esto no podemos depender solamente de libros de teología escritos en siglos anteriores. Los credos y las confesiones de fe deben entenderse a la luz tanto de la permanencia como del cambio.

Aunque parezca sorprendente, aun la herejía puede tener un papel en la comprensión de la verdad cristiana. Reinhold Niebuhr (1892-1971) decía:

> Muchas verdades recorren el camino hacia la historia sobre las espaldas del error, y muchos 'errores' no son otra cosa que una parte olvidada de la verdad total, errores solamente en la medida que han sido acentuados demasiado para lograr que sean escuchados, y cuando son reconocidos y restaurados a su lugar en el todo, dejan de ser errores y se tornan en parte de la verdad.[23]

Resumiendo, la teología cristiana, entendida como la exposición ordenada

[23] "The Commitment of the Self and the Freedom of the Mind", en: *Religion and Freedom of Thought*, por Perry Miller, Robert L. Calhoun, Nathan M. Pusey y Reinhold Niebuhr (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1955), p. 59.

de las doctrinas cristianas, trata con las verdades de la relación divino-humana, es una exposición hecha por los mismos cristianos, tiene tareas y métodos que se diferencian de los de las ciencias y la filosofía, es una disciplina práctica, orientada hacia un ministerio, y tiene tanto aspectos permanentes como cambiantes.

II. LA INDISPENSABILIDAD DE LA TEOLOGIA CRISTIANA

Sería posible sostener que la disciplina académica y la función eclesial que se conoce como teología cristiana es una tarea altamente deseable e indudablemente útil dentro de la religión cristiana, pero que no es absolutamente necesaria para el bienestar de la religión cristiana. A continuación defenderemos otra tesis: que la teología cristiana sí es verdaderamente necesaria para el bienestar de los cristianos y del cristianismo contemporáneo.

Mencionaremos y responderemos a las objeciones de aquellos que han negado la necesidad o la importancia de la teología cristiana, antes de presentar las pruebas de su indispensabilidad.

A. LAS NEGACIONES DE LA INDISPENSABILIDAD DE LA TEOLOGIA CRISTIANA

1. La objeción o negación pietista

Basándose en la opinión de que el cristianismo consiste esencialmente en la piedad personal o en la experiencia religiosa, o que la piedad se ve oscurecida o amenazada por las formulaciones doctrinales, ya sean credos u otro tipo de expresiones teológicas, o bien afirmando que la piedad le da poca importancia a tales doctrinas, el pietismo ha negado o minimizado la necesidad del quehacer teológico cristiano.[24] Los pietistas tienen razón al diferenciar la religión "en segunda persona" (oración y alabanza) de la reflexión sobre la religión hecha "en tercera persona" (teología), pero se equivocan al denigrar a ésta última. La verdadera piedad cristiana no es una fe sin doctrina. Los avivamientos espirituales de la era moderna generalmente han tenido fundamentos teológicos tales como las doctrinas de arrepentimiento y regeneración. En parte bajo el impacto del pietismo que vivió en su juventud, F. D. E. Schleiermacher transformó la definición de la esencia del cristianismo hacia un "sentimiento de absoluta dependencia" frente a Dios, alejándola de la revelación y la doctrina.[25]

2. La objeción o negación ética

Basándose en la opinión de que el cristianismo consiste esencialmente en las enseñanzas éticas de Jesús y que las formulaciones doctrinales ocupan un

[24] Ver Philip Jacob Spener, *Pia Desideria*, trad. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1964), pp. 49, 51. Este tratado fue publicado por primera vez en 1675.
[25] *The Christian Faith*, trad. H. R. Mackintosh y James Stewart (Edinburgh: T. and T. Clark, 1928), pp. 5-31.

lugar secundario o hasta innecesario, algunos éticos han negado la importancia y la necesidad de que exista la teología cristiana. Por cierto, una "ortodoxia sin ortopraxis" puede tornarse en una forma defectuosa del cristianismo, pero ¡la ortodoxia puede existir conjuntamente con la ortopraxis! León N. Tolstoi (1828-1910) insistía en que el Sermón del monte, especialmente su enseñanza sobre la no resistencia era totalmente incompatible con el Credo Niceno.[26] Adolf von Harnack (1851-1930) pensaba que el evangelio galileo que proclamó Jesús consistía de la presencia del reino de Dios, la paternidad de Dios, el valor infinito del alma humana, la justicia mayor y la ética del amor, y consideraba que este era un evangelio despaulinizado y deshelenizado.[27] Tolstoi y von Harnack son ejemplos de la protesta ética en contra de que doctrinas de cualquier tipo lleguen a ser consideradas esenciales para un cristianismo verdadero.[28]

3. La objeción o negación antipolémica

Basándose en la opinión de que la historia de la doctrina cristiana se ha caracterizado por controversias, polémicas, antagonismos amargos y divisiones, que han separado y alienado a los cristianos de sus hermanos cristianos, y a las iglesias entre sí, los defensores de la posición antipolémica invalidan o denigran todo el quehacer teológico cristiano. Esta posición se expresa a veces como una búsqueda del mínimo común denominador del cristianismo, o a veces como un ecumenismo ingenuo en el cual las diferencias doctrinales se reducen a diferencias culturales. Otros, genuinamente motivados por un amor paciente y sacrificado, rehuyen la doctrina, debido a los excesos de las polémicas doctrinales. No debería negarse nunca que han existido algunos capítulos deplorables en la historia de la doctrina cristiana. Pero también han existido algunos capítulos deplorables en la historia de la ética o de la misión cristiana, y ese hecho no invalida los imperativos éticos o el mandato misionero del evangelio cristiano. Por otra parte, más allá de la historia de las polémicas intracristianas, la teología cristiana es necesaria para hacer frente a las religiones y cosmovisiones no cristianas en forma efectiva.

4. La objeción o negación cientista o positivista

Es posible suponer que puesto que las doctrinas cristianas —expresiones ideacionistas de las creencias o de las afirmaciones de fe cristianas— no se basan en los métodos de la observación y la verificación científica, deben considerarse o bien como algo muy secundario, o bien como pertenecientes a una edad que ya pasó, y que por consiguiente merecen nuestra sospecha y/o desprecio. En conformidad con esta posición, los positivistas en la tradición de Augusto Comte (1798-1857) y aquellos entregados a un cientificismo que da

[26] *The Kingdom of God Is within You*, trad. Leo Weiner (Boston: L. C. Page & Co., Inc., 1951), p. 87.
[27] *What is Christianity?* trad. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper & Brothers Publishers, 1957), p. 51.
[28] Más detalles sobre las objeciones pietistas y éticas ofrece James Leo Garrett, h., "The History of Christian Doctrine: Retrospect and Prospect", *Review and Expositor* 68 (Spring 1971): 248-250.

valor absoluto al método científico, rechazan todo el quehacer teológico cristiano. Sin embargo, debe notarse que el positivismo es una filosofía que ha presupuesto meramente la existencia de tres eras o etapas en la actividad humana (teológica, metafísica y positiva o científica).

5. La objeción o negación lingüística

Algunos han argumentado que el lenguaje religioso o teológico tiene tanta necesidad de ser analizado y reconstruido críticamente, que las formulaciones teológicas deben aplazarse o bien descartarse del todo. En décadas anteriores de este siglo los positivistas lógicos negaron de hecho la validez de la empresa teológica, limitando el alcance del lenguaje significativo a las "verdades matemático-lógicas" y las "verdades empíricas". Más recientemente, los analistas del lenguaje han provisto un desafío menos amenazador a la tarea teológica, intentando simplemente clarificar el lenguaje.[29]

6. La objeción o negación trivialista

Basándose en la opinión de que en el pasado la teología cristiana ha tratado temas o materias muy poco importantes y que hoy son irrelevantes para muchas personas puesto que el mundo contemporáneo tiene preocupaciones y valores totalmente distintos a los del pasado, algunos desecharían toda la actual tarea teológica. A menudo se menciona el problema teológico medieval, supuestamente central, de cuántos ángeles pueden caber en la punta de un alfiler. La teología, sin embargo, trata más bien problemas vitales como los orígenes humanos, la realidad trascendente, el pecado y el castigo, el mal y el sufrimiento, y la vida después de la muerte. Estos temas no son triviales en ninguna época o era humanas.

B. UNA AFIRMACION DE LA INDISPENSABILIDAD DEL ESTUDIO DE LA TEOLOGIA CRISTIANA Y DE SU EXISTENCIA COMO DISCIPLINA ACADEMICA, CON EJEMPLOS HISTORICOS NOTABLES

El caso en favor de la indispensabilidad del estudio de la teología cristiana y de su existencia como disciplina académica puede exponerse en siete puntos. Ilustraremos cada una de las siete razones citando tratados de teología cristiana sistemática tomados del transcurso entero de la historia cristiana.[30]

1. La razón catequística

La teología cristiana es necesaria como extensión correcta de la función pedagógica de la iglesia o las iglesias cristianas. Lo que se lleva a cabo en las

[29] Erickson, *Christian Theology*, pp. 49, 50.
[30] Un análisis más detallado de estas razones y de las ilustraciones históricas puede encontrarse en el artículo del autor "Why Systematic Theology?" *Criswell Theological Review* 3 (Spring 1989): 259-81.

clases de catecismo, en las clases de la escuela dominical y en las sesiones de discipulado puede llevarse a cabo más extensa y completamente por medio de la teología cristiana. Varios sistemas teológicos importantes han sido escritos expresamente para suplir la función pedagógica o catequística que le corresponde a las iglesias cristianas.

Agustín de Hipona (354-430) escribió el *Enchiridion ad Laurentium*, o *Sobre la Fe, la Esperanza y el Amor* (c. 421). De todos los escritos de Agustín es el que más se asemeja a un tratado de teología sistemática. Su estructura se ajusta a la del credo apostólico, del Padrenuestro, y de los dos grandes mandamientos acerca del amor.[31] El *Compendio de Teología* (1272-73) escrito por Tomás de Aquino (1225-74) trata la fe y la esperanza pero no incluye el amor.[32] La *Institutio Religionis Christianae* de Juan Calvino (1509-64) se ajusta a la estructura básica del credo apostólico pero también tiene muchos capítulos antipapales altamente polémicos.[33] La "Dogmática" en tres tomos (1946, 1949, 1960)[34] de Emil Brunner, también fue escrita para suplir la función catequística. La dogmática, expresa Brunner, "es una función de la iglesia" y deriva "su base viviente, su posibilidad y... su contenido" de "la función pedagógica de la iglesia".[35]

2. La razón exegética

La teología cristiana es necesaria para la formulación integral de la verdad bíblica. Algunos teólogos han considerado deseable o útil formular las verdades de la revelación bíblica de manera sistemática, en contraposición con la formulación que refleja la "historia de la salvación". Algunos sistemas teológicos reflejan este propósito primario. Felipe Melanchton (1497-1560) escribió el *Loci Communes Rerum Theologicarum* (Concepciones básicas de las cuestiones teológicas; 1551, 1555), que fue el primer tratado teológico sistemático escrito por un protestante. Habiendo descubierto ciertas temáticas en las epístolas paulinas, intentó organizar las ideas dominantes de la Biblia.[36]

3. La razón homilética

La teología cristiana es necesaria para que el mensaje del evangelio pueda ser clarificado con exactitud, provisto del apoyo necesario y explicado provechosamente. Esto se aplica tanto al mensaje que debe ser proclamado por predicadores cristianos, como a la proclamación total de la palabra de Dios por todo el pueblo de Dios. Karl Barth, quien probablemente haya sido el

[31] *Enchiridion, or On Faith, Hope and Love,* NPNF, 1ra. ser., 3:229-76; ACW, vol. 3; LCC, 7:335-412.
[32] *Compendium of Theology,* trad. Cyril Vollert (St. Louis: B. Herder Book Company, 1947).
[33] Una nueva edición en castellano es *Institución de la Religión Cristiana* (Buenos Aires, Grand Rapids: Nueva Creación, 1988).
[34] *Dogmatics,* vol. 1-2, trad. Olive Wyon; vol. 3, trad. David Cairns y T. H. L. Parker (London: Lutterworth Press; Philadelphia: Westminster Press).
[35] *The Christian Doctrine of God,* pp. 3-5.
[36] *Loci Communes Rerum Theologicarum;* la edición de 1521, trad. Charles Leander Hill (Boston: Meador, 1944); la edición de 1555, trad. Clyde L. Manschreck (LPT).

teólogo cristiano más influyente del siglo XX, escribió su obra inconclusa, *Kirchliche Dogmatik* (Dogmática de la iglesia; en 13 tomos, 1936-80),[37] refiriéndose siempre a la tarea de la predicación. Esta obra de dimensiones masivas surgió de la preocupación del autor, primero como pastor y luego como profesor, por poder fundamentar auténticamente el "acontecimiento" de la predicación, respondiendo a la expectativa de los miembros de la iglesia por escuchar la palabra de Dios. Por otra parte, según Barth, una de las tres formas de la palabra de Dios es "la palabra de Dios predicada".[38]

4. La razón polémica

La teología cristiana es necesaria para defender la verdad cristiana del error dentro de la iglesia o del que proviene de movimientos cuasicristianos. Algunas veces han surgido formulaciones teológicas cristianas como respuesta clarificadora a las "creencias erróneas" y rechazo de las mismas, frente al desafío de los errores de las religiones cuasicristianas. La obra de Ireneo de Lyon (150?-202?), titulada *Contra las herejías* (c. 185), es una refutación de varias enseñanzas gnósticas, pues éstas contradicen la tradición apostólica (los cuatro Evangelios y/o la Regla de Fe), junto con exposiciones de diversas doctrinas cristianas.[39] De un modo similar el *Comentario sobre la verdadera y la falsa religión* (1525), de Ulrico Zwinglio (1484-1531), era tanto un tratado sistemático (primera parte) como un escrito polémico en contra de Roma (segunda parte).[40] Actualmente, en medio de la creciente interacción entre las desviaciones del cristianismo, las principales religiones del mundo y el pluralismo sin precedentes que ahora caracteriza a muchos países, sería importante escribir una teología sistemática con el propósito primario de refutar las declaraciones falsas de las sectas religiosas y religiones no cristianas activas en nuestros países.

5. La razón apologética

La teología cristiana es necesaria dado que el cristianismo se desarrolla en un contexto cultural. La teología puede dar respuesta al desafío de la filosofía predominante en una época dada, o bien responder a la situación cultural global de una época, haciendo frente a las críticas prevalecientes dirigidas en contra del cristianismo, o intentando contemplar las preguntas acerca de la realidad última que parece estar planteándose la humanidad. Orígenes (c. 185-253) aparentemente escribió su obra *De Principiis* (c. 229) como una respuesta al platonismo medio de Atico y Albino,[41] y Tomás de Aquino escribió su inacabada *Summa totius theologiae* (1274) en parte como respuesta

[37] *Church Dogmatics*. 18 traductores prepararon la versión inglesa; el principal fue Geoffrey W. Bromiley; la obra fue publicada por T. and T. Clark, Edinburgh.
[38] I/1 pp. 98-111.
[39] *Against Heresies*, ANF, 1:315:567.
[40] *Commentary on True and False Religion*, trad. Henry Preble, Charles Tupper Baillie y Clarence Newin Heller (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1981).
[41] *On First Principles*, ANF, 4:239-382; trad. G. W. Butterworth (1936).

al desafío de un aristotelismo redescubierto y resurgente.[42] *The Christian Faith* (La fe cristiana, 1821) de F. D. E. Schleiermacher, concebida como continuación de sus *Speeches on Religion to Its Cultured Despisers* (Discursos acerca de la religión para sus críticos cultos, 1799),[43] fue escrita en parte como respuesta al rechazo a la religión cristiana por parte de muchas personas dentro de la sociedad alemana. Separó la piedad religiosa de la moralidad y de la metafísica, intentando hacer que la piedad fuera aceptable para los "críticos cultos." Paul Johannes Tillich (1886-1965), en su *Systematic Theology* (Teología sistemática, 1951, 1957, 1963) usó el "método de la correlación" por el cual, según afirmaba, las preguntas de los seres humanos contemporáneos se unen a las respuestas de la verdad revelada.[44]

6. La razón ética

La teología cristiana es necesaria, pues constituye un trasfondo esencial para la interpretación y la aplicación de la ética cristiana a las necesidades y los problemas personales y sociales. Reinhold Niebuhr decía no ser teólogo sistemático, y en sus Conferencias Gifford, *The Nature and Destiny of Man* (La naturaleza y el destino del hombre, 1941, 1943)[45] no trató todas las principales doctrinas cristianas. Sin embargo, fue un ejemplo importante que muestra cómo un ético social puede sentir el imperativo creciente de buscar los fundamentos teológicos de la ética cristiana.

7. Las razones dialogísticas y misioneras

La teología cristiana es necesaria para el encuentro correcto del cristianismo con las otras grandes religiones y para la propagación más efectiva del evangelio cristiano por toda la humanidad. Todavía no es evidente que se haya escrito una teología sistemática cristiana cuyo propósito primario haya sido el factor dialogístico o misionero. Los libros de Hendrik Kraemer (1888-1965),[46] un teólogo de las misiones, ilustran su interés por la misión y por el diálogo, pero en el sentido más estricto no son teología sistemática. Una de las monografías principales de Emil Brunner[47] estuvo marcada por la inquietud misionera. Uno de los desafíos más obvios e importantes a la teología sistemática a fines del siglo XX deriva de los factores dialogísticos y misioneros.

Al argüir en favor de la necesidad de la teología cristiana mencionamos primeramente seis tipos de objeciones y respondimos a ellas: la objeción

[42] *Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province, 3 tomos (New York: Benziger Brothers, Inc. 1947-48).
[43] Trad. John Oman (New York: Harper and Brother, 1958).
[44] (Chicago: University of Chicago Press).
[45] 2 tomos (London: Nisbet and Company Ltd.).
[46] *The Christian Message in a Non-Christian World* (London Edinburgh House Press, 1938); *Religion and the Christian Faith* (Philadelphia: Westminster Press, 1956); *Communication of the Christian Faith* (Philadelphia: Westminster Press, 1956); y *Why Christianity of All Religions?* trad. Hubert Hoskins (Philadelphia: Westminster Press, 1962).
[47] *Revelation and Reason*.

pietista, la ética, la antipolémica, la cientificista, la lingüística y la trivialista. Luego explicamos e ilustramos con tratados teológicos, cristianos, sistemáticos y representativos, siete razones distintas por las cuales es necesaria la tarea cristiana teológica: la catequística, la exegética, la homilética, la polémica, la apologética, la ética, y la dialogística y misionera. Ahora que hemos considerado tanto la naturaleza como la indispensabilidad de la teología cristiana, nos es posible investigar los métodos básicos que se utilizan en la empresa teológica cristiana.

III. LOS METODOS DE LA TEOLOGIA CRISTIANA

¿Cuáles son los métodos básicos usados en el estudio de la teología cristiana? ¿Se usan también otros métodos adjuntos? Las respuestas a estas preguntas, que son de carácter metodológico, serán importantes para entender la tarea teológica cristiana.

A. METODOS BASICOS

1. Teología bíblica

La teología bíblica es la exposición (basada en una exégesis adecuada y en el cotejo correcto de todos los textos pertinentes) de las enseñanzas teológicas, o doctrinas, del Antiguo y del Nuevo Testamentos. La teología bíblica tiene dos grandes divisiones: la teología del Antiguo Testamento y la teología del Nuevo Testamento. Estas pueden subdividirse de acuerdo con los distintos tipos o segmentos que corresponden a las Escrituras (p. ej.: el Pentateuco, los profetas, la literatura sapiencial; los Sinópticos, Pablo, Hechos, las epístolas generales y Juan).

Sin embargo, la definición que acabamos de dar no es la única definición correcta o válida que pueda aplicarse a la expresión "teología bíblica". Millard J. Erickson ha señalado dos definiciones adicionales. En primer lugar, la expresión puede aplicarse a un movimiento que "surgió en la década del 1940, prosperó en la de 1950 y declinó en la década de 1960" y que ha sido criticado posteriormente por autores tales como James Dick Smart (1906-), James Barr (1924-) y Brevard Springs Childs (1923-). Se trata del renacimiento o resurgimiento a mediados del siglo XX del método que se definió en el párrafo anterior. En segundo lugar, se puede usar la expresión de un modo evaluativo, en referencia a cualquier teología que se "basa sobre las enseñanzas bíblicas y se mantiene fiel a ellas."[48]

Dentro de los temas específicos pertenecientes al estudio de la teología bíblica se incluyen los siguientes: la doctrina de Dios de acuerdo con los Salmos, la doctrina de la creación de acuerdo con los profetas veterotestamentarios, el reino de Dios en los Evangelios sinópticos, y la doctrina paulina de la justificación.

---

[48] *Christian Theology*, pp. 23-25.

2. Teología histórica

La teología histórica, que también se conoce como la historia de la doctrina cristiana, es la exposición de las doctrinas cristianas de acuerdo con su formulación y defensa en la historia postbíblica del cristianismo. Se puede subdividir en períodos cronológicos (patrístico, medieval, reformista, postreformista y moderno)[49] o bien de acuerdo con las divisiones entre las confesiones (patrística, ortodoxa, católicarromana y protestante).[50] La teología histórica trata las decisiones teológicas de los concilios de la iglesia, los símbolos y las confesiones de fe, y los escritos de teólogos individuales.

Como ejemplos de temas específicos pertenecientes a la teología histórica se pueden citar los siguientes: la doctrina de la palabra de Dios de Atanasio (c. 295-373), la doctrina del pecado original de Agustín de Hipona, la doctrina de la predestinación de Juan Calvino, y la doctrina moderna pentecostal del bautismo por el Espíritu Santo manifestado en el don de lenguas.

3. Teología sistemática

La teología sistemática es la exposición ordenada de las doctrinas del cristianismo según las entienda el que las formula en el contexto de su tradición denominacional, aplicando un método integrado y correlativo, haciendo uso de la Biblia, la tradición cristiana, la experiencia cristiana y posiblemente otras fuentes, y, como es de esperar, expresándose en un lenguaje accesible a sus destinatarios.[51] Sobre todas las cosas, la teología sistemática debe basarse en el uso correcto y completo de los materiales y resultados que surgen de la teología bíblica y la teología histórica.

Como ejemplos de temas específicos que pertenecen al estudio de la teología sistemática se pueden mencionar los siguientes: la revelación de Dios por medio de la naturaleza y de la conciencia, la Trinidad esencial u ontológica, la creación *ex nihilo* (a partir de la nada), Satanás, la universalidad del pecado, la concepción virginal de Jesucristo, la cena del Señor y la resurrección corporal de entre los muertos.

B. METODOS ADJUNTOS

Mientras que los tres métodos básicos, así como los hemos definido, presuponen una interdependencia entre el estudio de la Biblia, la historia de la iglesia y la teología, otros métodos de estudio de la teología cristiana exigen una correlación entre la teología sistemática y otras disciplinas pertenecientes al currículo de estudios teológicos. Estos métodos, que aquí llamamos "adjuntos", no determinan la naturaleza o el contenido de la teología sis-

---

[49] Esta es una división en períodos cristiana occidental que no se aplica con igual exactitud a la ortodoxia oriental.
[50] La sección protestante puede subdividirse según las denominaciones o confesiones.
[51] Millard J. Erickson, *Christian Theology*, pp. 66-79, ha delineado nueve pasos distintos por los cuales se puede pasar al desarrollar una teología sistemática.

temática tanto como proveen los fundamentos teológicos de las otras disciplinas. Los métodos adjuntos incluyen los siguientes:

1. Teológica filosófica, incluyendo la apologética cristiana
2. Etica teológica
3. Teología de la evangelización
4. Teología de las misiones
5. Teología de la predicación
6. Teología del cuidado pastoral
7. Teología de la mayordomía cristiana
8. Teología de la educación cristiana
9. Teología de la adoración
10. Teología de la música de la iglesia
11. Teología del trabajo social de la iglesia

2

EL ALCANCE, LAS FUENTES Y LOS GENEROS DE LA TEOLOGIA SISTEMATICA

A esta altura debería ser ya evidente que la teología sistemática por un lado se distingue de la teología bíblica y de la teología histórica, y por el otro depende de ellas. Sin embargo, todavía debemos plantearnos otras preguntas básicas acerca de la teología sistemática en sí. Primeramente, ¿cuál es el alcance o la extensión de la disciplina llamada teología sistemática? En segundo lugar, ¿qué fuentes deben usar —o de hecho usan— los teólogos al formular la teología sistemática? En tercer lugar, a grandes rasgos, ¿qué tipo de teología sistemática cristiana ha sido publicada en el transcurso del siglo XX? Las respuestas a estas preguntas han de ayudarnos a esclarecer cada vez más qué es la teología sistemática, y cómo y por qué se distinguen los diversos sistemas de teología cristiana entre sí.

I. EL ALCANCE DE LA TEOLOGIA SISTEMATICA

El alcance de la teología sistemática puede explorarse y definirse de dos maneras paralelas: (1) Examinando el lugar de la teología sistemática dentro del programa de estudios teológicos total; y (2) identificando las subdivisiones o los principales componentes de la teología sistemática en sí.

A. LA TEOLOGIA SISTEMATICA Y EL CURRICULO TEOLOGICO

Aunque no exista una lista de los componentes de un programa de estudios teológicos bien desarrollado que se acepte universalmente, es posible aproximarse a un tal currículo y hacer así más evidente el papel de la teología sistemática dentro de ese programa. Tal currículo podría bosquejarse del siguiente modo:

1. Estudios bíblicos
   a. Geografía, Arqueología e Historia del Mundo Bíblico
   b. Canon bíblico
   c. Idiomas bíblicos (hebreo, arameo, griego)
   d. Traducciones bíblicas
   e. Crítica bíblica (textual, histórica, literaria, historia de las formas y de la redacción)
   f. Hermenéutica bíblica
   g. Exégesis e interpretación bíblicas

2. Estudios histórico-teológicos
   a. Historia del cristianismo o Historia de la iglesia
   b. Historia de las misiones cristianas
   c. Teología bíblica
   d. Teología histórica
   e. Teología sistemática
   f. Etica cristiana
   g. Apologética cristiana y Teología filosófica
   h. Religiones del mundo o Historia de las religiones
   i. Psicología de la religión
3. Estudios ministeriales o prácticos
   a. Predicación u Homilética
   b. Cuidado y consejo pastoral o Poiménica
   c. Evangelización
   d. Práctica misionera o Misionología
   e. Estudios de la adoración o litúrgicos
   f. Educación cristiana o Catequismo
   g. Administración y gobierno de la iglesia
   h. Música eclesiástica, incluyendo la Himnología
   i. Iglesia, comunidad y sociedad
      1) Etica social aplicada
      2) Trabajo social de la iglesia
      3) Iglesia y Estado

La teología sistemática construye sobre el fundamento de las diversas disciplinas bíblicas, de la historia de la iglesia y de la teología bíblica e histórica. Comparte su tarea sistemática con la ética cristiana, la apologética cristiana y la teología filosófica, el estudio de las grandes religiones y la psicología de la religión. Provee gran parte de los fundamentos de los estudios ministeriales y a su vez se ve influenciada por las necesidades y los hallazgos del ministerio cristiano. La teología sistemática ocupa un lugar central y estratégico en el programa de estudios teológicos.

B. SUBDIVISIONES DE LA TEOLOGIA SISTEMATICA

El alcance de la teología sistemática no solamente se puede percibir viendo su lugar en el programa general de estudios teológicos, sino también al identificar sus subdivisiones más importantes. Como en el caso anterior, no existe una lista universalmente aceptada de estas subdivisiones, pero los tratados de teología sistemática generalmente tocan los siguientes temas:

1. Prolegómenos (métodos, presuposiciones, fuentes, etc.)
2. Revelación, la Biblia y la autoridad (en ocasión se denomina bibliología)
3. Dios: atributos, Padre, Trinidad (teología)
4. Mundo: creación, providencia, seres sobrenaturales (ktisiología, cosmología, angelología y demonología)

5. Los seres humanos como criaturas (antropología)
6. Los seres humanos como pecadores (hamartiología)
7. Jesucristo: persona y obra (cristología; a veces también expiación)
8. Espíritu Santo: persona y obra (pneumatología)
9. Salvación o reconciliación o vida cristiana (soteriología)
10. Iglesia: naturaleza, miembros, gobierno, bautismo, cena del Señor, adoración, misión, ministerio, etc. (eclesiología)
11. Las últimas cosas: la muerte, después de la muerte, resurrección, reino de Dios, segunda venida, juicio final, infierno, cielo (escatología)

II. LAS FUENTES PARA LA TEOLOGIA SISTEMATICA

¿A qué fuentes *recurren* los teólogos sistemáticos en la práctica para establecer el contenido de sus sistemas? ¿A cuáles fuentes *deben* recurrir? ¿Qué *posición* se les asigna de hecho a las fuentes, y qué rango *debe* dárseles? Las respuestas a estas preguntas son importantes tanto para la metodología de la teología sistemática como para el contenido de los sistemas teológicos específicos.

A. LA BIBLIA: EL ANTIGUO Y EL NUEVO TESTAMENTOS

Casi todos los teólogos protestantes[1] y muchos teólogos católicos romanos[2] mencionan la Biblia o las Santas Escrituras como la fuente que mayor rango o prioridad tiene para la teología sistemática. Para los evangélicos, esto es parte de la herencia de la Reforma Protestante.

Sin embargo, el hecho de afirmar esta prioridad de la Biblia no significa necesariamente el conformarse a la Biblia o tenerla en cuenta en la práctica constantemente al desarrollar un sistema teológico. Por ejemplo, Paul Tillich afirmó[3] que la Biblia es la fuente primaria de la teología sistemática, pero si recorremos los tres tomos de su teología sistemática descubrimos que hizo cuanto mucho un uso somero de los materiales bíblicos específicos.

Al especificar que la Biblia es la fuente primaria de la teología sistemática algunos autores[4] colocarían al Nuevo Testamento por sobre el Antiguo, indicando la autoridad mayor del Nuevo Testamento.

B. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA O LA TRADICION[5]

La Iglesia Católica Romana, específicamente a partir del Concilio de

[1] Ver Karl Barth, *Church Dogmatics* I/2, ed. G. T. Thomson y Harold Knight (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), pp. 538-660; G. C. Berkouwer, *Holy Scripture, Studies in Dogmatics*, trad. Jack B. Rogers (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), cap. 11; Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, trad. Geoffrey W. Bromiley, 3 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 3:140-50; Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 tomos (San Francisco: Harper and Row, 1982), 1:51-64.
[2] Hans Küng implícitamente en *The Church*, trad. Ray Ockenden y Rosaleen Ockenden (New York: Sheed and Ward, 1968).
[3] *Systematic Theology*, 1:34-40.
[4] Henry Cook, *What Baptists Stand For* (London: Carey Kingsgate Press, 1947), pp. 13-15.
[5] Se incluyen los credos, las confesiones de fe, las decisiones de los concilios de las iglesias y de otros cuerpos eclesiales y los escritos de teólogos individuales.

Trento, ha sostenido la doble autoridad de las escrituras canónicas y de las tradiciones apostólicas no escritas.[6] En el Concilio Vaticano II hubo intentos de redefinir estas dos autoridades como una sola fuente, en vez de dos.[7] La Iglesia Ortodoxa sigue manteniendo la autoridad especial de siete concilios ecuménicos, desde el primer Concilio de Nicea (325) al Concilio de Nicea II (787).[8]

Especialmente en lo que se refiere a las doctrinas de la Trinidad y de la persona de Jesucristo, los protestantes así como los católicorromanos y los ortodoxos han dependido de las formulaciones de la era patrística, especialmente del Credo Apostólico, el Credo Niceno-Constantinopolitano y el Credo de Calcedonia.[9]

Diversas confesiones o denominaciones protestantes, especialmente la luterana, la reformada y la anglicana han considerado sus confesiones de fe particulares de la época de la Reforma como fuentes importantes para la teología sistemática.[10] Aun en aquellas denominaciones que enfatizan fuertemente la primacía de la Biblia[11] existe una deuda teológica, se quiera reconocer o no, con las confesiones de fe, los movimientos teológicos y/o los teólogos de la historia postbíblica del cristianismo.

C. LA EXPERIENCIA O PIEDAD CRISTIANAS

Algunos teólogos cristianos han considerado y utilizado la experiencia cristiana, ya sea individual o colectiva, como una fuente de la teología sistemática. Esto fue especialmente cierto en el caso de F. D. E. Schleiermacher, quien definió a la "piedad" o la "religión" como "la conciencia de ser totalmente dependiente de Dios o, lo que es lo mismo, de estar en relación con él". La piedad, por lo tanto, no sería para Schleiermacher una cuestión del saber sino del sentir. Además, las doctrinas cristianas "en todas sus formas tienen

[6] "Decree concerning the Canonical Scriptures", 8 April 1546, en *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trad. y ed. H. J. Schroeder (St. Louis: B. Herder, 1941), pp. 17, 18.
[7] *Dei Verbum* ("Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación"; 18 de noviembre de 1965), 2.10, afirma: "La Sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia;" *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), 132. Sirvió como preparación para la obra del Concilio Vaticano II en este tema Josef Rupert Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition: Zu den neuren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Quaestionen Disputatae núm. 18 (Freiburg, R.F.A.: Herder, 1962); los capítulos 1—3 se publicaron bajo el título *The Meaning of Tradition*, trad. W. J. O'Hara (New York: Herder and Herder, 1966).
[8] Ver Alexander Schmemann, *Eastern Orthodoxy*, trad. Lydia W. Kesich (London: Harvill Press, 1963), pp. 70-94, 110-11, 118-42, 153-57, 160-68, 172-78, 200-210; George Every, *Misunderstandings between East and West*, Ecumenical Studies in History, núm. 4 (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966), pp. 55-68.
[9] Ver J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (2da ed.; New York: David McKay Company, 1960); R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: S.P.C.K., 1953), esp. p. 350.
[10] Ver Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, trad. Paul F. Koehneke y Herbert J. A. Bouman (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961); *Reformed Confessions of the 16th Century*, ed. Arthur C. Cochrane (Philadelphia: Westminster Press, 1966); y E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England* (2da ed.; London: Longmans, Green and Company, 1925).
[11] Señaladamente, quienes pertenecen a las tradiciones dentro del protestantismo que hacen hincapié en el bautismo en una edad responsable, como por ejemplo los menonitas, bautistas, cuáqueros, discípulos de Cristo e Iglesias de Cristo, Alianza cristiana y misionera y pentecostales.

su fundamento último tan exclusivamente en las emociones de la autoconciencia religiosa, que cuando éstas no existen no pueden surgir doctrinas."[12]

En su teología sistemática, E. Y. Mullins le prestó considerable atención a la experiencia cristiana.[13] ¿Es que Mullins usó la "experiencia cristiana" por razones apologéticas en un momento histórico en que el pragmatismo y el personalismo eran las filosofías dominantes en los Estados Unidos? ¿O es que Mullins consideraba a la "experiencia religiosa" como un canal o vehículo secundario para transmitir la verdad cristiana? ¿O para Mullins la "experiencia cristiana" era una fuente autorizada de la verdad cristiana? El extenso tratamiento que le da Mullins a la "experiencia cristiana" en relación con el "conocimiento cristiano" hace difícil negar categóricamente que la experiencia cristiana haya sido para Mullins una fuente de la verdad cristiana.[14]

Si realmente la experiencia cristiana debe considerarse una fuente más de la teología cristiana, ¿cuál debe ser su posición? Presumiblemente, su autoridad debe ser secundaria a la autoridad suprema de la Biblia. Pero ¿tiene también menos autoridad que la tradición cristiana postbíblica y por lo tanto una posición terciaria? Muchos sin duda estarían de acuerdo con esto último, pero los protestantes liberales, con su énfasis sobre la razón o la experiencia, y los pentecostales, con su énfasis sobre la emoción religiosa y los dones carismáticos, tienden a colocar la experiencia por sobre la tradición.

D. LOS RECURSOS CULTURALES: MOVIMIENTOS FILOSOFICOS, PSICOLOGICOS, POLITICOS Y SOCIOETICOS

Los teólogos cristianos a menudo han sido influenciados significativamente por corrientes intelectuales dentro de sus culturas. Esto ha ocurrido aun cuando tales movimientos intelectuales no hayan sido reconocidos formalmente como fuentes de la teología sistemática. Por ejemplo, no pocos de los Padres de la iglesia fueron influenciados por el neoplatonismo, Tomás de Aquino por el redescubrimiento de Aristóteles, los teólogos del siglo XVIII por la Ilustración, los teólogos cristianos del siglo XIX por Carlos Darwin (1809-82) y los teólogos de la liberación de fines del siglo XX por el marxismo-leninismo. La interacción con tales movimientos intelectuales incluyó el apropiarse de conceptos, descubrimientos y/o términos provenientes de estas corrientes.

Otros pensadores cristianos han protestado en contra de tales influencias o préstamos intelectuales, o al menos en contra de su uso excesivo, pero aun los que han protestado de ese modo no están exentos de la influencia de tales corrientes. Como ejemplos se pueden nombrar la influencia del estoicismo sobre Tertuliano (c. 155-después del 220) y la influencia del existencialismo sobre el comienzo de la carrera de Karl Barth. La pregunta decisiva, por tanto, se refiere a la medida y la conveniencia de tal influencia. La mayor parte de los teólogos cristianos ubicarían los recursos de la cultura por deba-

[12] *The Christian Faith*, pp. 12, 5-12, 78.
[13] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 12-22, 50-82, 92-109.
[14] Ibíd., pp. 67-81.

jo de las Escrituras, de la tradición y de la experiencia cristiana en la lista de fuentes de la teología sistemática.

E. LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

El estudio de las religiones no cristianas, con la excepción de la fe veterotestamentaria, como fuentes de la teología cristiana es por lo visto un fenómeno moderno, que probablemente haya aumentado como resultado del diálogo interreligioso contemporáneo. Langdon Brown Gilkey (1919-), por ejemplo, ha afirmado que "claramente se puede encontrar 'verdad' en otras tradiciones" y que "las tradiciones de otras religiones pueden ser un recurso creativo y auténtico para la teología cristiana."[15]

Otros teólogos cristianos, mientras que enseñan el carácter de revelación del fenómeno de las religiones, niegan que las religiones no cristianas en sí sean una fuente válida de la teología sistemática cristiana.

Las fuentes que han sido usadas para la teología sistemática y la importancia relativa que se les haya dado por parte de los diversos teólogos pueden identificarse fácilmente. Las preguntas acerca de la legitimidad de las fuentes son mucho más complejas; las variaciones en el uso de las fuentes quizá sean la llave que nos ayude a entender las variaciones en el contenido de las diversas teologías sistemáticas.

III. ALGUNOS TIPOS DE TEOLOGIAS SISTEMATICAS

Los diversos tipos de teologías sistemáticas cristianas producidas en el siglo XX pueden clasificarse por lo menos de tres maneras. Uno de los métodos depende de cómo el autor ha utilizado y establecido la prioridad de las fuentes de la teología sistemática. Un segundo método es la clasificación de acuerdo con la denominación o confesión con la cual se identifican el autor y su obra. Un tercer método se relaciona con los grandes movimientos teológicos y/o eclesiásticos del siglo XX, reflejados o representados por la teología sistemática respectiva.

A. LA TIPOLOGIA DERIVADA DE LAS FUENTES TEOLOGICAS

Cualquiera de las grandes fuentes utilizadas normalmente por los teólogos sistemáticos o cualquier combinación de las mismas pueden emplearse de manera que se produzca un tipo de sistema teológico inequívoco, inclusive hasta el punto de transformarse en lo que algunos considerarían una formulación distorsionada de la verdad cristiana. Los ejemplos que citaremos aquí no serán tomados solamente del siglo XX; también se incluirán algunos títulos del siglo XIX.

---

15 *Message and Existence: An Introduction to Christian Theology* (New York: Seabury Press, 1979), pp. 61-63.

1. Las religiones no cristianas

Un énfasis unilateral sobre las religiones no cristianas como fuente principal de la teología cristiana no ha desembocado todavía en una teología sistemática cristiana importante. La vía de acceso a las religiones no cristianas que resulta en negar el carácter absoluto de la revelación cristiana fue intentada por Ernst Troeltsch (1865-1923),[16] un representante de la escuela de la historia de las religiones que en realidad no escribió una teología sistemática.

2. La cultura o la razón

La teología sistemática puede escribirse dependiendo fuertemente de los recursos de la cultura contemporánea. Este esfuerzo se emprende a veces con el propósito de proveer respuestas a las grandes preguntas que plantea una cultura, derivándolas de la revelación cristiana de Dios. Los críticos de este método alegan a menudo que la verdad bíblica queda eclipsada por las preocupaciones y conceptos pertinentes a una cultura específica. Un representante de este uso de las fuentes fue Paul Tillich, con su *Systematic Theology* (Teología sistemática) en tres tomos.[17]

3. La experiencia cristiana

La teología sistemática puede brindarle su atención a la experiencia cristiana interpretando a la religión básicamente como una experiencia de dependencia de Dios. También puede considerar que la experiencia es una importante vía de acceso a la doctrina cristiana, o inclusive que la experiencia es una de las fuentes de la doctrina. Ejemplo de la primera posición es *The Christian Faith* (La fe cristiana)[18] de F. D. E. Schleiermacher, quien intentó desplazar el concepto de la religión como pensamiento hacia la idea de la religión como sentimiento, específicamente el sentimiento de la dependencia de Dios. Un representante de la segunda variante es E. Y. Mullins, quien en *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal* dio lugar a la experiencia cristiana, siempre que se ajustara a la autoridad de la Biblia.

4. La tradición de la iglesia

Las teologías sistemáticas también pueden escribirse de manera que establezcan prioridad en las formulaciones de la doctrina cristiana que hayan recibido una aprobación eclesial en el transcurso de la historia del cristianismo. Por consiguiente, se considera a los credos, las confesiones de fe y las decisiones de los concilios de las iglesias como aquello que establece las normas o las conclusiones de la teología sistemática. Luttwig Ott (1906-), teólo-

---

16 Ver especialmente su *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, trad. David Reid (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1971).

17 (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63).

18 Trad. H. R. Mackintosh y James S. Stewart (Edinburgh: T. and T. Clark, 1928).

go dogmático católico romano, en su obra *Fundamentals of Catholic Dogma* (Aspectos fundamentales de la teología dogmática)[19] ejemplificó el método eclesiástico o tradicional. Ott identificó el nivel específico de autoridad eclesiástica que estaba detrás de cada una de las grandes doctrinas.

5. La Biblia

En algunos casos, la teología sistemática se concentra tanto sobre los materiales bíblicos que olvida o le quita importancia a las otras fuentes de la teología sistemática. Según este criterio, la teología sistemática consistiría en compilar doctrinas bíblicas desprovistas de otras influencias, aunque en realidad la cultura o la tradición eclesial bien pueden haber definido las formulaciones. Ejemplos de este tipo de teología sistemática son *Systematic Theology* (Teología sistemática) de Charles Hodge (1797-1878)[20] y *Teología Sistemática* de Lewis Sperry Chafer (1871-1952).[21]

B. TIPOLOGIAS DERIVADAS DEL ORIGEN DENOMINACIONAL O CONFESIONAL

Algunas teologías sistemáticas se han escrito de manera tal que reflejan o representan la teología de una confesión o denominación cristiana en particular. Por cierto, no toda denominación está bien representada por las teologías sistemáticas que se han producido en el siglo XX. El siguiente análisis se reduce a libros que han sido escritos en inglés o traducidos a ese idioma.

1. Tradición católico-romana

Los colosales trabajos de los teólogos católicos romanos en el transcurso del siglo XX han resultado pocas veces en "teologías sistemáticas" o "teologías dogmáticas" en el sentido que comúnmente se les da a esos términos. El trabajo más elaborado que se aproxime a una teología sistemática en el sentido estricto fueron los *Escritos de teología* [22] en 17 tomos del teólogo jesuita Karl Rahner, que más que una teología sistemática o dogmática propiamente dicha es una colección de los cuantiosos escritos del autor. Joseph Pohle (1852-1922) produjo una serie dogmática de 12 tomos a comienzos de siglo,[23] George D. Smith editó un compendio importante de creencias católicas,[24] y un teólogo holandés, Gerardus Cornelius van Noort (1861-1946) publicó una dogmática en dos tomos que tenía como énfasis principal la eclesiología.[25] Hans Küng (1928-) escribió importantes monografías sobre la existencia de Dios, la justificación, la infalibilidad y la vida eterna, pero nunca una teología sistemática. Reginald Garigou-Lagrange, O.P. (1877-1964) reinterpretó la teología de Tomás de Aquino. Bernard J. F. Lonergan, S.J. (1904-84) y David W. Tracy (1939-) han concentrado sus esfuerzos sobre el método teológico. Avery Robert Dulles, S.J. (1918-) ha producido monografías sobre la revelación y sobre la iglesia, y Thomas F. Stransky, C.S.P., ha escrito sobre la teología de las misiones. Michael Schmaus (1987-) produjo una teología dogmática,[26] y Frans Jozef van Beeck, S.J. (1930-) el primer tomo de una "teología sistemática católica contemporánea."[27] La mayor parte de los catecismos recientes parecen teologías sistemáticas compactas; se destacan las obras escritas por los católicos holandeses,[28] por John A. Hardon, S.J. (1914-),[29] por una trilogía de editores,[30] por Andrew M. Greeley (1928-),[31] por Thomas Bokenkotter[32] y por Alan Schreck.[33]

2. Tradición anglicana-episcopal

La producción de las teologías sistemáticas o dogmáticas no siempre ha florecido tanto en la tradición anglicana como en las tradiciones católica, luterana y reformada, pero sí han existido tratados de ese tipo en el siglo XX. Handley Carr Glyn Moule (1841-1920) del ala evangélica conservadora de la iglesia anglicana escribió un breve tomo en 1905.[34] Francis Joseph Hall (1857-1932), de la tradición anglocatólica produjo diez voluminosos tomos entre 1907 y 1922.[35] Darwell Stone[36] y Thomas B. Strong[37] publicaron manuales, ambos en 1913, mientras que T. C. Hammond fue el autor de un tratado de tendencia evangélica conservadora de un tomo,[38] muy leído, mientras que Oliver Chase Quick (1885-1944) interpretó las confesiones de fe cristianas en 1938.[39] John Robert Walmsey Stott (1921-) escribió un libro de lectura más

19 Trad. Patrick Lynch y ed. James Bastible, 6ta. ed. (St. Louis: B. Herder Book Company, 1964).
20 3 tomos (New York: Charles Scribner's Sons; London, Edinburgh: T. Nelson and Sons, 1872-73).
21 (Dalton, Georgia: Publicaciones Españolas, 1974).
22 *Theological Investigations*, trad. Cornelius Ernst et al. (Baltimore: Helicon Press and other publishers, 1961-82). Rahner también escribió la obra en un tomo *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trad. William V. Dych (New York: Seabury Press, 1978).
23 *Dogmatic Theology*, trad. y adap. Arthur Preuss (St. Louis: B. Herder Book Company, 1929-34).
24 *The Teaching of the Catholic Church: A Summary of Catholic Doctrine* (London: Burns and Oates, 1948).
25 *Dogmatic Theology*, trad. y rev. John J. Castelot, S.S. y William R. Murphy, S.S. (Westminster, Maryland: Newman Press, 1955, 1957).
26 *Dogma*, trad. Ann Laeuchli, William McKenna, S.J., T. Patrick Burke y Mary Ledderer (New York, London, Kansas City: Sheed and Ward, 1968-77). Se trata de una traducción de la obra en dos tomos *Der Glaube der Kirche*.
27 *God Encountered: A Contemporary Catholic Systematic Theology:* vol. 1, *Understanding the Christian Faith* (San Francisco: Harper and Row, 1989).
28 *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, trad. Kevin Smyth (London: Burns and Oates; New York: Herder and Herder, 1967).
29 *The Catholic Catechism* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1975).
30 Ronald Lawler, O.F.M. Cap., Donald W. Wuerl y Thomas Comerford Lawler, ed., *The Teaching of Christ: A Catholic Catechism for Adults* (Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, Inc., 1976).
31 *The Great Mysteries: An Essential Catechism* (New York: Seabury Press, 1976).
32 *Essential Catholicism* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1986).
33 *Basics of the Faith: A Catholic Catechism* (Ann Arbor, Michigan: Servant Books, 1987).
34 *Outlines of Christian Doctrine* (London: Hodder and Stoughton).
35 *Dogmatic Theology* (New York, London: Longmans, Green and Company).
36 *Outlines of Christian Dogma* (London: Longmans, Green and Company).
37 *A Manual of Theology* (London: Adam and Charles Black).
38 *In Understanding Be Men: An Introductory Handbook on Christian Doctrine* (Chicago: InterVarsity Press, 1936).
39 *Doctrines of the Creed: Their Basis in Scripture and Their Meaning Today* (New York: Charles Scribner's Sons).

bien simple, muy popular, titulado *Cristianismo Básico*.[40] Frederic Clifton Grant (1891-1974) publicó el libro *Basic Christian Beliefs* (Creencias cristianas básicas)[41] y Marianne H. Micks escribió una *Introduction to Theology* (Introducción a la teología).[42] John Macquarrie (1919-) completó una teología sistemática importante de un tomo[43] y una breve teología para laicos.[44] James Albert Pike (1913-69)[45] y Maurice F. Wiles[46] representan la perspectiva de la iglesia "amplia" (Broad Church). Otras exposiciones recientes de un tomo incluyen aquellas escritas por Owen C. Thomas[47], Anthone Tyrrell Hanson (1916-) y Richard Patrick Crosland Hanson (1916-).[48] Siguiendo la tradición de la iglesia "amplia", John Arthur Thomas Robinson (1919-83) escribió monografías sobre Dios, el cuerpo, la persona de Cristo, la vida cristiana, la cena del Señor y las últimas cosas. En la línea evangélica conservadora, James Innell Packer (1926-) produjo varias monografías sobre la Biblia y la vida cristiana y Edward Michael Banks Green (1930-) escribió trabajos sobre la resurrección de Jesús, el bautismo, el Espíritu Santo y la vida cristiana.

3. Tradición luterana

Los teólogos luteranos europeos han escrito tres grandes teologías sistemáticas, una en Suecia, una en Dinamarca y una en Alemania. Gustaf Emanuel Hildebrand Aulén (1879-1977) escribió *The Faith of the Christian Church* (La fe de la iglesia cristiana),[49] Regin Prenter fue el autor de *Creation and Redemption* (Creación y redención),[50] y Helmut Thielicke (1908-86) produjo una obra en tres tomos titulada *The Evangelical Faith* (La fe evangélica).[51] Del Sínodo de Missouri, en Estados Unidos, proviene la obra en tres tomos de Franz August Otto Pieper (1852-1931), *Christian Dogmatics* (Dogmática cristiana)[52] y un "epítome" de la dogmática de Pieper en un tomo, escrito por John Theodore Mueller (1885-1967).[53] Los norteamericanos John Alden Singmaster (1852-1926)[54] y Joseph Stump (1866-1935)[55] escribieron respectivamente una sistemática de un tomo. Edmund Schlink (1903-)[56] y Friedrich

40 (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1959). Stott también escribió monografías sobre la persona de Cristo, la obra del Espíritu Santo, la Biblia, la confesión y la misión.
41 (Edinburgh, London: Oliver and Boyd, 1960).
42 (New York: Seabury Press, 1964; ed. rev. 1983).
43 *Principles of Christian Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966; 2da. ed. rev. 1977).
44 *The Faith of the People of God: A Lay Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1972).
45 *If This Be Heresy* (New York, Evanston: Harper and Row, 1967).
46 *The Remaking of Christian Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1978).
47 *Introduction to Theology* (Cambridge, Massachusetts: Greeno, Haddon, and Company, Ltd., 1973).
48 *Reasonable Belief: A Survey of the Christian Faith* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
49 Trad. Eric H. Wahlstrom (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960).
50 Trad. Theodor I. Jensen (Philadelphia: Fortress Press, 1967).
51 (1974-82).
52 (St. Louis: Concordia Publishing House, 1917-24; 1950-57).
53 *Christian Dogmatics: A Handbook of Doctrinal Theology for Pastors, Teachers, and Laymen* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1934).
54 *A Handbook of Christian Theology* (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1927).
55 *The Christian Faith: A System of Christian Dogmatics* (New York: Macmillan, 1932).
56 *Theology of the Lutheran Confessions.*

Mildenberger (1929-),[57] ambos alemanes, interpretaron las confesiones luteranas de fe en libros que equivalen a teologías sistemáticas, y George Forell (1919-), un norteamericano, ha ofrecido un compendio.[58] La exposición más reciente de dogmática luterana fue un simposio.[59]

4. Tradición reformada y presbiteriana

Los autores que representan a la tradición reformada y presbiteriana han hecho grandes contribuciones a la teología sistemática cristiana del siglo XX. La obra más notable ha sido la inconclusa *Church Dogmatics* (Dogmática de la iglesia)[60] de Karl Barth, en 13 tomos, cuya envergadura se puede comparar con la de los sistemas teológicos de Tomás de Aquino y Juan Calvino. Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921) fue el autor del libro *Biblical Doctrines* (Doctrinas bíblicas).[61] Hugh Ross Mackintosh (1870-1936) produjo un pequeño tomo,[62] y Louis Berkhof (1873-1957) publicó una interpretación de la teología reformada que se tornó a su vez en una teología sistemática propia.[63] John Seldon Whale (1896-?) fue el autor de un texto muy usado en las universidades.[64] John A. Mackay escribió una introducción a la teología,[65] y James D. Smart una exposición de carácter popular.[66] Auguste Lecerf (1872-1943) preparó un estudio de la dogmática reformada,[67] y Cornelius Van Til (1895-1987) una introducción a la teología sistemática.[68] Dos importantes obras reformadas en varios tomos, escritas por europeos, empezaron a publicarse en inglés en la década de 1950: la "Dogmática" en tres tomos del suizo Emil Brunner[69] y los "Estudios en Dogmática" en 14 tomos del holandés

57 *Theology of the Lutheran Confessions*, trad. Erwin L. Lueker y ed. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1986). Mildenberger trató por separado la Confesión de Augsburgo y la Fórmula de la Concordia.
58 *The Protestant Faith* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1960).
59 Carl E. Braaten (1929-) y Robert W. Jensen, ed., *Christian Dogmatics*, 2 tomos (Philadelphia: Fortress Press, 1984). Braaten es el autor de *Principles of Lutheran Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) y de obras sobre la teología de las misiones y de las últimas cosas.
60 Ver arriba, cap. 1, nota 37.
61 (New York: Oxford University Press, 1929). Warfield también escribió monografías sobre la Biblia, la persona y la obra de Cristo, la salvación, los milagros y el perfeccionismo.
62 *Some Aspects of Christian Belief* (New York: George H. Doran, 1923).
63 *Reformed Dogmatics*, 3 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1932); *Systematic Theology*, 2da. ed. rev. (ibíd., 1941); *Introductory Volume to Systematic Theology*, ed. rev. (ibíd., 1932). Berkhof también escribió lo siguiente, con los sucesivos títulos de: *Manual of Reformed Doctrine* (ibíd., 1933); *Manual of Christian Doctrine* (ibíd., 1969); condensado como *Summary of Christian Doctrine for Senior Classes* (ibíd., 1938). Asimismo fue el autor de monografías sobre la expiación, la fe y el reino de Dios.
64 *Christian Doctrine* (New York: Macmillan; Cambridge: University Press, 1941).
65 *Prefacio a la Teología Cristiana.*
66 *What a Man Can Believe* (Philadelphia: Westminster Press, 1943).
67 *An Introduction to Reformed Dogmatics*, no se menciona el traductor (London: Lutterworth Press, 1949).
68 *An Introduction to Systematic Theology* (autor, 1947; ed. rev. 1949, 1961; s. lug. publ.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1974).
69 *The Christian Doctrine of God; The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1952), y *The Christian Doctrine of the Church, Faith and the Consummation*, trad. David Cairns y T. H. L. Parker (ibíd., 1962). Brunner también escribió monografías sobre la revelación, la humanidad y el pecado, la obra de Cristo, la iglesia y las últimas cosas.

Gerrit Cornelis Berkouwer (1903-).[70] Otros tratados más breves surgieron de la pluma de David Haxton Carswell Read,[71] Rachel Henderlite,[72] Addison H. Leitch (1908-),[73] Joseph Haroutunian (1904-68),[74] y John H. Gerstner (1914-).[75] Hermann Diem escribió una "Dogmática" de un tomo,[76] Herman Hoeksema (1886-1965) un libro sobre la teología reformada,[77] Hendrikus Berkhof (1914-) una notable teología sistemática en un tomo,[78] y Otto Weber (1902-66) una importante teología sistemática en dos tomos.[79]

5. Tradición menonita

Dos obras que pueden denominarse teologías sistemáticas han sido escritas por menonitas en los Estados Unidos. Daniel Kauffman (1865-1944) editó un libro más bien popular en 1914,[80] y John Christian Wenger (1910-) escribió un tratado más sofisticado en 1954.[81]

6. Tradición bautista

Las contribuciones bautistas[82] a la teología sistemática en el siglo XX pocas veces han sido monografías de más de un tomo. La edición final de la *Systematic Theology* (Teología sistemática)[83] de Augustus Hopkins Strong (1836-1921), un bautista del norte de los Estados Unidos, apareció por primera vez en 1907, y la obra, nunca revisada, ha sido republicada durante todo el siglo XX. *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal* de E. Y. Mullins se publicó en 1917. A partir de 1924, W. T. Conner publicó una serie de libros

---

70 *General Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955); *Holy Scripture; Divine Election*, trad. Hugo Bekker (ibíd., 1960); *The Providence of God*, trad. Lewis Smedes (ibíd., 1952); *Man: The Image of God*, trad. Dirk W. Jellema (ibíd., 1962); *Sin*, trad. Philip C. Holtrop (ibíd., 1971); *The Person of Christ*, trad. John Vriend (ibíd., 1954); *The Work of Christ*, trad. Cornelius Lambregste (ibíd., 1965); *Faith and Justification*, trad. Lewis Smedes (ibíd., 1954); *Faith and Perseverance*, trad. Robert Knudsen (ibíd., 1958); *Faith and Sanctification*, trad. John Vriend (ibíd., 1952); *The Church*, trad. James E. Davidson (ibíd., 1976); *The Sacraments*, trad. Hugo Bekker (ibíd., 1969); *The Return of Christ*, trad. James Van Oosterom y ed. Marlin J. Van Elderen (ibíd., 1972).
71 *The Christian Faith* (New York: Scribner, 1956).
72 *A Call to Faith* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1955). Henderlite también escribió *Forgiveness and Hope: Toward a Theology for Protestant Christian Education* (ibíd., 1961).
73 *Interpreting Basic Theology* (New York: Hawthorn, 1961).
74 *God with Us: A Theology of Transpersonal Life* (Philadelphia: Westminster Press, 1965).
75 *Theology for Everyman* (Chicago: Moody, 1965).
76 *Dogmatics*, trad. Harold Knight (Philadelphia: Westminster Press, 1959).
77 *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1966).
78 *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, trad. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).
79 *Foundations of Dogmatics*, trad. Darrell L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1983).
80 *Bible Doctrine* (Scottdale, Pennsylvania: Mennonite Publishing House); *Doctrines of the Bible: A Brief Discussion of the Teachings of God's Word* (ibíd., 1928).
81 *Introduction to Theology: An Interpretation of the Doctrinal Content of Scripture, Written to Strengthen a Childlike Faith in Christ* (Scottdale, Pennsylvania: Herald Press).
82 A no ser que se lo afirme explícitamente, todos los autores citados eran/son bautistas del sur de los Estados Unidos de América.
83 (Philadelphia: Judson Press).

que constituyeron una teología sistemática.[84] Thomas Polhill Stafford (1866-1942), bautista del norte, escribió una teología sistemática,[85] Ralph Edward Knudsen (1987-?), también bautista del norte, fue el autor de *Christian Beliefs* (Creencias cristianas),[86] y John Alexis Edgren (1838-1908), de la Conferencia General Bautista, escribió el libro *Fundamentals of Faith* (Aspectos fundamentales de la fe).[87] Josiah Blake Tidwell (1870-1946) escribió el libro de texto universitario *Christian Teachings* (Enseñanzas cristianas).[88] William Wilson Stevens (1914-78) escribió la obra *Doctrines of the Christian Religion* (Doctrinas de la religión cristiana),[89] Dallas M. Roark (1931-) *The Christian Faith* (La fe cristiana)[90] y F. Leroy Forlines, bautista de la línea del "libre albedrío" (Freewill Baptist), el libro *Systematics* (Sistemática).[91] Herschel Hobbs fue el autor de *Fundamentals of Our Faith* (Los fundamentos de nuestra fe),[92] Joseph Franklin Green, h. (1924-) escribió una breve introducción a la teología,[93] y Curtis Wallace Christian (1927-) produjo una guía para formular la propia teología.[94] Eric Charles Rust (1910-) escribió una teología bíblica[95] y monografías sobre la doctrina del hombre, la teología de la naturaleza y la teología de la historia. Frank Stagg (1911-) escribió una teología del Nuevo Testamento[96] y monografías sobre la humanidad y sobre el Espíritu Santo. Otra obra sistemática importante fue la de Dale Moody (1915-92), titulada *The Word of Truth* (La palabra de verdad).[97] Una teología dirigida a aquellos que trabajan con niños y una teología para la tercera edad fueron escritas por William Lawrence Hendricks (1929-).[98] James E. Tull (1913-89), Fisher Henry Humphreys (1939-) y Bert Buckner Dominy (1938-) escribieron monografías sobre la obra salvadora de Cristo. Un bautista inglés, Bruce Milne (1927-), escribió *Know the Truth* (Conoced la verdad).[99] *Christian Theology* (Teología cristiana), de Millard Erickson, se publicó primeramente en tres tomos y luego en uno. El autor está afiliado a la Conferencia General Bautista de los Estados Unidos. John Paul Newport (1917-) se dirigió a los lectores laicos,[100]

---

84 *A System of Christian Doctrine* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1924); posteriormente revisado y publicado en dos tomos: *Revelación y Dios* y *El Evangelio de la Redención;* asimismo condensado bajo el título *Doctrina Cristiana*). Conner también escribió monografías sobre la obra de Cristo y la obra del Espíritu Santo.
85 *A Study of Christian Doctrines* (Kansas City, Missouri: Western Baptist Publishing Company, 1936). Stafford además escribió una monografía sobre el Espíritu Santo.
86 (Philadelphia: Judson Press, 1947).
87 Trad. J. O. Backlund (Chicago: Baptist Conference Press, 1948).
88 (2da. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1942).
89 (Grand Rapids: Eerdmans, 1967; Nashville: Broadman, 1967).
90 (Grand Rapids: Baker Book House, 1977).
91 *A Study of the Christian System of Life and Thought* (Nashville: Randall House Publications, 1975).
92 (Nashville: Broadman, 1960).
93 *The Heart of the Gospel* (Nashville: Broadman, 1968).
94 *Shaping Your Faith: A Guide to a Personal Theology* (Waco, Texas, Word Books,1973).
95 *Salvation History: A Biblical Interpretation* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1962).
96 *Teología del Nuevo Testamento* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1976).
97 *A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981). Moody también escribió monografías sobre el Espíritu Santo, el bautismo y las últimas cosas.
98 *A Theology for Children* (Nashville: Broadman, 1980); *A Theology for Aging* (ibíd., 1986).
99 *A Handbook of Christian Belief* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1982).
100 *¿Qué es la doctrina cristiana?* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1985).

y Morris Ashcraft (1922-) publicó *Christian Faith and Beliefs* (La fe y las creencias cristianas).[101] Bruce A. Demarest (1935-) y Gordon Russell Lewis (1926-), bautistas conservadores, han completado el primer tomo de una serie que se titula *Integrative Thelogy* (Teología integradora).[102] James William McClendon, h. (1924-) ha escrito el primer volumen (sobre la ética) de una obra, proyectada en tres tomos, sobre las creencias comunes a los cristianos que pertenecen a la tradición del bautismo de creyentes.[103]

7. Tradición de los Hermanos

Varios autores de la Iglesia de los Hermanos han escrito introducciones a la teología en un volumen: Daniel Webster Kurtz (1879-1949),[104] John Henry Moore (1846-1935),[105] Otho Winger (1877-1946),[106] Harry L. Smith (1897-),[107] y William McKinley Beahm (1896-1964).[108] El breve tomo de James M. Tombaugh (1857-1932)[109] y las conferencias sobre la teología sistemática de J. Allen Miller (1866-1935), que se publicaron póstumamente en 1946,[110] pertenecen a representantes de la Iglesia de los Hermanos, mientras que la monografía de Louis Sylvester Bauman (1875-1950) representa a los Hermanos de la Gracia (Grace Brethren).[111]

8. Tradición metodista

A principios del siglo XX se publicaron importantes teologías sistemáticas metodistas, pero la producción fue disminuyendo en las décadas posteriores del siglo. Henry Clay Sheldon (1845-1928) escribió *System of Christian Doctrine* (Sistema de la doctrina cristiana),[112] Milton Spenser Terry (1840-1914) escribió el libro *Biblical Dogmatics* (Dogmática bíblica),[113] y Albert Cornelius Knudson (1873-1953) fue el autor de dos volúmenes que tomados en conjunto constituyen una teología sistemática.[114] Henry Maldwyn Hughes (1875-1940), un metodista inglés, escribió una introducción a la teología sistemática,[115] y Harris Franklin Rall (1870-1964) un resumen de la teología.[116] Otras obras de carácter general fueron escritas por William Atwell Spurrier,[117] Donald E. Demaray,[118] y Georgia Harkness (1891-1974),[119] John Lawson (1909-) emprendió una reelaboración de la teología Wesleyana,[120] como también lo intentó un simposio que se publicó en dos tomos.[121]

9. Tradición adventista

Un tomo publicado hace poco por un teólogo adventista del séptimo día, Richard Rice[122] parece ser el único ejemplo de una teología sistemática escrita en la tradición adventista. El sistema de Alva G. Huffer[123] refleja la teología de la Conferencia General de la Iglesia de Dios (Oregon, Illinois, en Estados Unidos), también llamada de Iglesia de Dios de la Fe Abrahámica.

10. Tradición de la santidad (Holiness)

Biblical Theology (Teología bíblica), escrita por William B. Godbey (1833-1920),[124] parece reflejar la teología del movimiento de la santidad independiente. De la Alianza Cristiana y Misionera proviene una monografía por George Palmer Pardington (1866-1915).[125] Un autor metodista independiente (Free Methodist), Harry Edward Jessop (1884- ?), escribió un manual.[126] La Iglesia de Dios (de Anderson, Indiana, EE.UU.) ha hecho uso considerable de una teología sistemática escrita por Russell Raymond Byrum (1888- ?).[127] De la Iglesia de los Nazarenos ha surgido una teología sistemática en dos tomos por Aaron Merritt Hills (1848-1935),[128] una teología sistemática importante

101 (Nashville: Broadman, 1984).
102 Vol. 1, *Knowing Ultimate Reality; the Living God* (Grand Rapids: Zondervan, 1987); vol. 2, *Our Primary Need; Christ's Atoning Provisions* (ibíd., 1990). Demarest también ha escrito monografías sobre la revelación general y la persona de Cristo.
103 *Ethics: Systematic Theology*, vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 1986).
104 *An Outline of the Fundamental Doctrines of Faith* (2da. ed.; Elgin, Illinois: Brethren Publishing House, 1914).
105 *The New Testament Doctrines* (ibíd., 1915).
106 *History and Doctrines of the Church of the Brethren* (ibíd., 1919; 2da. ed. 1920).
107 *Bible Doctrine* (Upland, California: N.N. 1921).
108 *Studies in Christian Belief* (Elgin, Illinois: Brethren Publishing House, 1958).
109 *Some Fundamental Christian Doctrines* (Ashland, Ohio: Brethren Publishing House, 1919).
110 *Christian Doctrine: Lectures and Sermons* (Ashland, Ohio: Brethren Publishing House).
111 *The Faith Once for All Delivered unto the Saints* (Winona Lake, Indiana: BMH Books, 1947; 9na. ed. 1977).
112 (Cincinnati: Jennings and Pye; New York: Eaton and Mains, 1903).
113 *An Exposition of the Principal Doctrines of the Holy Scriptures* (New York: Eaton and Mains; Cincinnati: Jennings and Graham, 1907).
114 *The Doctrine of God* (Cincinnati: Abingdon Press, 1930); *The Doctrine of Redemption* (ibíd., 1933).

115 *Christian Foundations: An Introduction to Christian Doctrine* (London: Epworth Press, 1933).
116 *A Faith for Today* (New York, Cincinnati: Abingdon Press, 1936). Rall también fue el autor de monografías sobre Dios y la salvación.
117 *Guide to the Christian Faith: An Introduction* (New York: Scribner, 1952).
118 *Basic Beliefs: An Introductory Guide to Christian Doctrine* (Winona Lake, Indiana: Light and Life Press, 1958).
119 *Beliefs That Count* (New York: Abingdon Press, 1961); *Our Christian Hope* (New York, Nashville: Abingdon Press, 1964).
120 Lawson, *Comprehensive Handbook of Christian Doctrine* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc, 1967); reimpr. bajo el título *Introduction to Christian Doctrine* (Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1986).
121 *A Contemporary Wesleyan Theology*, ed. gral. Charles W. Carter, 2 tomos (Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1983).
122 *The Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-day Adventist Perspective* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1985).
123 *Systematic Theology* (Oregon, Illinois: Restitution Herald, 1960).
124 (Cincinnati: God's Revivalist Office, 1911).
125 *Outline Studies in Christian Doctrine* (sin lug. de publ.: Christian Alliance Publishing Company, 1916; Harrisburg, Pennsylvania: Christian Publications, 1926).
126 *Foundations of Doctrine: In Scripture and Experience; A Students' Handbook on Holiness* (Winona Lake, Indiana: Free Methodist Publishing House, 1938; 4ta. ed. 1943).
127 *Christian Theology: A Systematic Statement of Christian Doctrine for the Use of Theological Students* (Anderson, Indiana: Gospel Trumpet Company, 1925; ed. rev. por Arlo F. Newell; Anderson, Indiana: Warner Press, 1982).
128 *Fundamental Christian Theology*, 2 tomos (Pasadena, California: C. J. Kinne, 1931; ed. resumida de un tomo, 1932).

en tres tomos escrita por Henry Orton Wiley,[129] un simposio,[130] y un sistema de un tomo por H. Ray Dunning (1926-).[131]

11. Tradición pentecostal/carismática

Un autor de las Asambleas de Dios, Myer Pearlman (1898-1943) ha producido un manual de doctrina bíblica,[132] y John Rodman Williams (1918-) ha publicado dos tomos de una teología sistemática que ha de ser de tres volúmenes.[133]

C. TIPOLOGIAS DERIVADAS DE MOVIMIENTOS DEL SIGLO XX

Los tratados de teología sistemática no se escriben solamente a partir de presuposiciones en cuanto a la fuente o las fuentes correctas o respondiendo al contexto denominacional o confesional particular, sino también como reflejo de movimientos teológicos. Los siguientes ejemplos ilustrativos no pretenden ser exhaustivos.

1. El Ritschlianismo

La teología del alemán Albrecht Ritschl dio lugar a dos grupos de seguidores, un ala izquierda y un ala derecha. La dogmática en dos tomos de Theodor Haering (1848-1928)[134] es representativa del ala derecha, y la dogmática de Wilhelm Herrmann (1846-1922)[135] lo es del ala izquierda.

2. El modernismo

Shailer Matthews (1863-1941) en su obra *The Faith of Modernism* (La fe del modernismo)[136] se apoyó en el método científico como criterio de validación de la verdad religiosa.

129 *Christian Theology* (Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press, 1940-52).
130 W. T. Purkiser, ed., *Exploring Our Christian Faith* (Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press, 1960).
131 *Grace, Faith and Holiness: A Wesleyan Systematic Theology* (Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press, 1988).
132 *Knowing the Doctrines of the Bible* (Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1937); Williams, *Systematic Theology*, 3 tomos (Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1953).
133 *Renewal Theology: God, the World and Redemption: Systematic Theology from a Charismatic Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1988); *Renewal Theology: Salvation, the Holy Spirit, and Christian Living* (ibíd., 1990); *Renewal Theology: The Church, the Kingdom, and Last Things* (ibíd., 1992).
134 *The Christian Faith: A System of Dogmatics*, trad. John Dickie and George Ferries, 2 tomos (London, New York: Hodder and Stoughton, 1915).
135 *Systematic Theology*, trad. Nathaniel Micklem y Kenneth A. Saunders (London: G. Allen & Unwin, 1927).
136 (New York: Macmillan, 1924; reimpr. New York: AMS Press, 1969). Matthews escribió monografías sobre Dios y sobre la obra de Cristo.

3. El liberalismo

Douglas Clyde Macintosh (1877-1948) fue un exponente de la teología basada en la experiencia.[137] Harry Emerson Fosdick (1878-1969), autor de monografías sobre la Biblia, la oración y la inmortalidad, ejemplificó el liberalismo como reconstrucción de la antigua fe, pero no produjo una teología sistemática. Años más tarde Lotan Harold DeWolf (1905-), metodista,[138] y Langdon B. Gilkey, bautista,[139] expusieron y/o defendieron el liberalismo teológico. Los escritos de John A. T. Robinson y Maurice F. Wiles, mencionados arriba, también pertenecen a esta categoría.

4. El fundamentalismo

Reuben Archer Torrey (1856-1928) escribió sobre los fundamentos y B. B. Warfield le dio atención a la doctrina de las Escrituras.[140] Aunque no escribió una teología sistemática, John Gresham Machen (1881-1937) personificó el fundamentalismo de la década de 1920, aunque no necesariamente el de décadas posteriores.[141] Los libros populares de John Richard Rice (1895-1980)[142] reflejan el fundamentalismo a partir de mediados de siglo, pero éste nunca escribió una teología sistemática.

5. La neoortodoxia

Las obras de Karl Barth, Emil Brunner y John S. Whale, citadas arriba, son representativas de la neo-ortodoxia, así como también el libro *The Nature and Destiny of Man* (La naturaleza y el destino del hombre) de Reinhold Niebuhr[143] y los escritos de William Edward Hordern (1920-).[144]

6. El existencialismo

Rudolf Karl Bultmann fue el teólogo más representativo del impacto del existencialismo sobre la teología cristiana, aunque su contribución fue a tra-

137 *Theology as an Empirical Science* (New York: Macmillan, 1919).
138 *A Theology of the Living Church* (New York: Harper and Brothers, 1953); *The Case for Theology in Liberal Perspective* (Philadelphia: Westminster Press, 1959).
139 *Message and Existence: An Introduction to Christian Theology.* Gilkey ha escrito monografías sobre la creación, el lenguaje teológico y la teología de la historia.
140 Torrey, *The Fundamental Doctrines of the Christian Faith* (New York: George H. Doran Company, 1918); Warfield, *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929). Torrey también escribió monografías sobre la Biblia, Dios, la persona de Cristo, el Espíritu Santo, la oración y las últimas cosas.
141 Machen fue el autor de monografías sobre el nacimiento virginal de Jesús y sobre la fe, así como de la obra *Christianity and Liberalism* (New York: Macmillan, 1923).
142 Rice produjo monografías sobre la Biblia, la persona y la obra de Cristo, la predestinación, la salvación, el Espíritu Santo, la oración, la mayordomía, el milenio y el cielo.
143 *The Nature and Destiny of Man* no es un título lo suficientemente abarcador como para ser considerado una teología sistemática; no obstante, incluye más temas que el de la humanidad y del pecado.
144 *The Case for a New Reformation Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1959); *A Layman's Guide to Protestant Theology* (New York: MacMillan, 1955; ed. rev. 1968). Hordern también ha escrito monografías sobre la justificación y sobre el lenguaje teológico.

vés de una teología del Nuevo Testamento[145] y no de una teología sistemática. Un teólogo perteneciente a la orden domínica, G. M. A. Jansen, es un claro adherente del método existencialista o "fenomenológico".[146]

7. El ecumenismo

Walter Marshall Horton (1895-1966) intentó articular una teología cristiana que sirviera a la causa del ecumenismo dándoles respuestas cristianas ecuménicas a preguntas humanas universales.[147] Willem Adolph Visser't Hooft (1900-85), un líder del movimiento ecuménico, produjo monografías sobre Dios como Padre y la soberanía de Cristo pero no escribió una teología sistemática. Thomas Clark Oden, metodista, ha completado dos tomos[148] de un sistema ecuménico en múltiples volúmenes, utilizando "argumentos constructivos derivados de dos mil años de pensamiento cristiano ecuménico".

8. El premilenarismo histórico

Perry Braxton Fitzwater (1871-1957),[149] Harold Lindsell (1913-) y Charles Jahleel Woodbridge (1902-),[150] y James Oliver Buswell, h. (1895-1977),[151] escribieron teologías sistemáticas en las cuales defendían la posición premilenarista histórica de la segunda venida de Jesucristo. Lo mismo puede afirmarse de obras más recientes tales como las de Dale Moody y Millard J. Erickson, citadas arriba. Tanto George Eldon Ladd (1911-1982), por medio de una teología del Nuevo Testamento,[152] y George Raymond Beasley-Murray (1916-), por medio de monografías,[153] han expuesto la posición premilenarista histórica.

9. El amilenarismo (Agustiniano, Kliefothita)

Las obras sistemáticas de Louis Berkhof, Milton Terry, R. R. Byrum y T. P. Stafford y los escritos tardíos de Walter T. Conner, citados arriba, favorecen la posición amilenarista, así como también la obra de Albertus Pieters (1869-

---

145 *Theology of the New Testament*, trad. Kendrick Grobel, 2 tomos (New York: Scribner: 1951, 1955); en castellano: *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Víctor A. Martínez de Lapera (2da. ed.; Salamanca: Sígueme, 1987).
146 *An Existentialist Approach to Theology* (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1966).
147 *Christian Theology: An Ecumenical Approach* (New York: Harper and Brothers, 1955; ed. rev. 1958). Horton, quien escribió una monografía sobre la doctrina de Dios, se había acercado a la neoortodoxia, alejándose del liberalismo.
148 *The Living God*, vol. 1, *Systematic Theology* (San Francisco: Harper and Row, 1987), esp. las pp. ix-x; *The Word of Life*, vol. 2, *Systematic Theology* (ibíd., 1989); *Life in the Spirit: Systematic Theology*, vol. 3 (ibíd., 1992).
149 *Christian Theology: A Systematic Presentation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).
150 *A Handbook of Christian Truth* (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Company, 1953).
151 *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 2 tomos (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, 1963).
152 *A Theology of the New Testament* (1974). Sus monografías se centraron en las últimas cosas y la resurrección de Jesús.
153 *On the Kingdom of God;* sus otras monografías han sido sobre el bautismo y sobre la resurrección de Jesús.

1955).[154] Otras monografías pertinentes al tema, de tendencia amilenarista, han sido escritas por Geerhardus Vos (1862-1949), Oswald Thompson Allis (1880-1973), William Hendriksen (1900-?), Floyd Eugene Hamilton (1890-?), George Lewis Murray (1896-?), Russell Bradley Jones (1894-?), Ray Summers (1910-92) y Anthony Andrew Hoekema (1913-1988).[155]

10. El postmilenarismo (Whitbyta)

En su *Systematic Theology* (Teología sistemática), citada arriba, Augustus H. Strong se mostró favorable al postmilenarismo. Loraine Boettner (1901-) desarrolló esta posición en una monografía, y James Henry Snowden (1852-1936) y Roderick Campbell fueron partidarios de este punto de vista.

11. El premilenarismo dispensacionalista

La *Teología Sistemática* de Lewis Sperry Chafer, citada arriba, refleja el premilenarismo dispensacionalista. Otras obras sistemáticas que se adhieren a esta posición incluyen las de William Evans (1870-1950),[156] Emery Herbert Bancroft (1877-1944),[157] Henry Clarence Thiessen (1885-1947),[158] Richard H. Bube (1927-),[159] Charles Caldwell Ryrie (1925-),[160] y Charles Baker.[161] También las monografías sobre escatología de John Flipse Walvoord (1910-),[162] Charles Lee Feinberg (1909-),[163] y J. Dwight Pentecost (1915-) reflejan esta posición.

12. La teología de proceso

Entre los teólogos que han aplicado la filosofía de proceso de Alfred North Whitehead y Charles F. Hartshorne[164] a las doctrinas cristianas se pueden

---

154 *The Faith and Mysteries of the Christian Faith: A Brief Statement of the Things Christians Believe, and the Reasons Why They Believe Them* (Grand Rapids: Eerdmans, 1926; 2da. ed. 1933; reimpr. 1939).
155 Hoekema escribió monografías sobre el Espíritu Santo, los seres humanos en la imagen de Dios, la salvación y las últimas cosas.
156 *The Great Doctrines of the Bible* (Chicago: Moody, 1912; ed. rev. 1949). Evans fue el autor de monografías sobre el nacimiento virginal de Jesús, la oración y las últimas cosas.
157 *Christian Theology: Systematic and Biblical* (Bible School Park, N.Y.: Echoes Publishing House, 1925); bajo el título *Elemental Theology: Doctrinal and Conservative* (Grand Rapids: Zondervan, 1945); ed. rev. titulada *Christian Theology: Systematic and Biblical* (ibíd., 1949); 4ta. ed. rev. por Ronald B. Mayers, titulada *Elemental Theology: Doctrinal and Conservative* (ibíd., 1977).
158 *An Outline of Lectures in Systematic Theology* (3ra. ed. rev., Wheaton, Illinois: Wheaton College, 1942); *Introductory Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949); ed. rev. Vernon D. Doerksen (ibíd., 1979).
159 *To Every Man an Answer: A Systematic Study of the Scriptural Basis of Christian Doctrine* (Chicago: Moody Press, 1955).
160 *A Survey of Bible Doctrine* (Chicago: Moody Press, 1972); *Biblical Theology of the New Testament* (ibíd., 1959); *Basic Theology* (Wheaton, Illinois: Victor Books, 1986). Ryrie ha escrito monografías sobre las últimas cosas, el Espíritu Santo y la Biblia.
161 *A Dispensational Theology* (Grand Rapids: Grace Bible Publications, 1971).
162 Walvoord ha escrito monografías sobre el Espíritu Santo.
163 Concentrándose sobre puntos de vista acerca del milenio.
164 Ver abajo, Cap. 5, III, H.

incluir William Norman Pittenger (1905-),[165] John Boswell Cobb, h. (1925-),[166] y David Ray Griffin (1939-).[167]

13. Las teologías escatológicas europeas

Dos teólogos protestantes europeos, Jürgen Moltmann (1926-)[168] y Wolfhart Pannenberg (1928-)[169] han impulsado la teología orientada escatológicamente, el primero dándole atención a los movimientos contemporáneos que buscan cambios sociales, y el segundo desplazando las raíces históricas del cristianismo de la "historia santa" hacia la historia secular o general.

14. La teología de la liberación

Entre los teólogos, especialmente en América Latina, que han hecho de la liberación económica y política el tema central o dominante de la teología cristiana, se encuentran el brasileño Rubem A. Alves (1933-),[170] el argentino José Míguez Bonino (1924-),[171] el peruano Gustavo Gutiérrez (1928-),[172] el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo (1925-),[173] el brasileño-costarricense

[165] *God in Process* (London: SCM Press, 1967); *Process-Thought and Christian Faith* (Digswell Place, Hertfordshire, U.K.: James Nisbet and Company, 1968); *"The Last Things" in a Process Perspective* (London: Upworth Press, 1970); *Unbounded Love: God and Man in Process* (New York: Seabury Press, 1976); *The Lure of Divine Love: Humane Experience and Christian Faith in a Process Perspective* (New York: Pilgrim Press, 1979); *Catholic Faith in a Process Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981). Pittenger escribió monografías sobre la persona de Cristo, el Espíritu Santo, la Trinidad, la providencia, la humanidad, la vida cristiana y los sacramentos.

[166] *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (Philadelphia: Westminster Press, 1965); *God and the World* (ibíd., 1969); (con David Ray Griffin) *Process Theology: An Introductory Exposition* (ibíd., 1976); *Process Theology as Political Theology* (Manchester: Manchester University Press; Philadelphia: Westminster Press, 1982).

[167] *A Process Christology* (Philadelphia: Westminster Press, 1973); *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (ibíd., 1976).

[168] Moltmann, además de obras que reorientan la teología hacia la escatología, ha producido monografías sobre la Trinidad, la creación, la persona y obra de Cristo, la humanidad, la iglesia y el reino de Dios.

[169] Pannenberg es autor de monografías sobre método teológico, la teología y la ciencia, la humanidad, la persona y obra de Cristo, y el reino de Dios.

[170] *A Theology of Human Hope* (Washington, D.C.: Corpus Books, 1971; St. Meinrad, Ind.: Abbey Press, 1975); en castellano: *Religión: ¿Opio o Instrumento de Liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1968).

[171] *La Fe en Busca de Eficacia. Una Interpretación de la Reflexión Teológica Latinoamericana de Liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977); *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975); también publicado bajo el título *Revolutionary Theology Comes of Age* (London: S.P.C.K., 1975).

[172] *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 12a. ed., 1985), en inglés: *Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trad. y ed. por la Hermana Caridad Inda y John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973; ed. rev. 1988); (con M. Richard Schaull) *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox Press, 1977).

[173] *Liberación de la Teología* (Buenos Aires: Lohlé, 1975), en inglés: *Liberation of Theology*, trad. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976); *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid: Cristiandad, 1985), en inglés: *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*, trad. John W. Diercksmeier (Minneapolis: Winston Press; London: G. Chapman, 1985).

Hugo Assmann (1925-),[174] el brasileño Leonardo Boff (1938-)[175] y el estadounidense Frederick Herzog (1925-).[176]

En los Estados Unidos, la teología negra es una forma especial de la teología de la liberación. Se ve representada por las obras de James Deotis Roberts (1927-),[177] James H. Cone (1938-),[178] Warren Raymond Traynham (1936-),[179] y William Ronald Jones.[180] La teología feminista se ve representada por los escritos de Rosemary Radford Ruether (1936-).[181]

La teología de la liberación también ha sido desarrollada en Asia por un teólogo jesuita, Aloysius Pieris.[182] La estructura de los libros que reflejan la teología de la liberación tiende a ser bastante distinta al tratamiento tradicional que se le ha dado a la teología sistemática en la tradición cristiana occidental.

15. La teología narrativa

Un método relativamente nuevo de acceso a la teología sistemática es el narrativo, la naturaleza exacta del cual no está del todo clara.[183] Una variante intenta exponer las doctrinas cristianas en un marco narrativo, método que se

[174] *Teología desde la Praxis de la Liberación. Ensayo Teológico desde la América Dependiente* (Salamanca: Sígueme, 2da. ed. 1976); *Theology for a Nomad Church*, trad. Paul Burns (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976).

[175] *Jesús Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia Crítica para o Nosso Tempo* (Petrópolis, 1971), en castellano: *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología Crítica para Nuestro Tiempo*, trad. Jesús García Abril (Santander: Sal Terrae, 3ra. ed. 1985), en inglés: *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, trad. Patrick Hughes (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978); *Liberating Grace*, trad. John Drury (*ibíd.*, 1979); *El Padrenuestro. La Oración de la Liberación Integral* (Madrid: 1982), en inglés: *The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation*, trad. Theodore Morrow (Melbourne: Dove Communications; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983); (con Clodovis Boff) *Libertad y Liberación* (Salamanca: Sígueme, 1982), en inglés: *Salvation and Liberation*, trad. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984); *Paixao de Cristo, Paixao do Mundo. Os Fatos, as Interpretaes e o Significado Ontem e Hoje* (Petrópolis, 1977), en inglés: *Passion of Christ, Passion of the World: The Facts, Their Interpretation, and Their Meaning Yesterday and Today*, trad. Robert R. Barr (*ibíd.*, 1987); (con Clodovis Boff) *Cómo Hacer Teología de la Liberación* (Madrid: 1986), en inglés: *Introducing Liberation Theology*, trad. Paul Burns (*ibíd.*, 1987).

[176] *Liberation Theology: Liberation in the Light of the Fourth Gospel* (New York: Seabury Press, 1972); *God-Walk: Liberation Shaping Dogmatics* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988).

[177] *Liberation and Reconciliation: A Black Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1971); *A Black Political Theology* (*ibíd.*, 1974); *Black Theology Today: Liberation and Contextualization*, Toronto Studies in Theology, vol. 12 (New York: Edwin Mellen Press, 1983).

[178] *Black Theology and Black Power* (New York: Seabury Press, 1969); *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970; 2da. ed. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986); *For My People: Black Theology and the Black Church* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984); *My Soul Looks Back* (Nashville: Abingdon Press, 1982; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986); *Speaking the Truth: Ecumenism, Liberation, and Black Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

[179] *Christian Faith in Black and White: A Primer in Theology* (Garden City, N.Y.: Anchor Press, 1973).

[180] *Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology* (Garden City, N.Y.: Anchor Press, 1973).

[181] *Liberation Theology: Human Hope Confronts Christian History and American Power* (New York: Paulist Press, 1972); *Mary, the Feminine Face of the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1977); *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983).

[182] *An Asian Theology of Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), en castellano: *El Rostro Asiático de Cristo. Notas para una Teología Asiática de la Liberación*, trad. Juan M. Sánchez-Rivera Peiró (Salamanca: Sígueme, 1991).

[183] Ver George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology: Recovering the Gospel in the Church* (Atlanta: John Knox Press, 1981), cap. 3.

asemeja al de la teología bíblica con su enfoque sobre los hechos poderosos de Dios. Otra variante intenta utilizar las biografías o experiencias religiosas de líderes cristianos clave como dispositivo pedagógico para demostrar cómo sus creencias le dieron forma a sus vidas.[184] Una tercera posibilidad, ejemplificada especialmente por Gabriel Joseph Fackre (1926-) intenta utilizar de algún modo la narrativa como la idea dominante al escribir la teología sistemática.[185]

16. El conservadurismo evangélico

Las obras sistemáticas de G. C. Berkouwer, Millard J. Erickson, Bruce A. Demarest y Gordon R. Lewis, mencionadas arriba, pueden considerarse representativas del punto de vista evangélico conservador, aunque otras obras más antiguas también podrían clasificarse de este modo. Así podrían mencionarse también las monografías de J. R. W. Stott, James I. Packer y Michael Green, también citadas arriba. Otras obras que reflejan esta posición general incluyen *The Case for Ortodox Theology* (La defensa de la teología ortodoxa)[186] de Edward John Carnell (1919-67), la obra en seis tomos de Carl Ferdinand Howard Henry (1913-), *God, Revelation, and Authority* (Dios, revelación y autoridad),[187] las monografías de Bernard L. Ramm (1916-) sobre hermenéutica y autoridad bíblicas, ciencia y Escrituras, revelación particular, pecado, el Espíritu Santo, cristología, y la glorificación, así como también el manual de Walter Ralston Martin (1928-89) orientado a la refutación de las sectas,[188] la obra en dos tomos *Essentials of Evangelical Theology* (Fundamentos básicos de la teología evangélica),[189] de Donald G. Bloesch (1928-) y el libro de John Jefferson Davis (1946-) *Foundations of Evangelical Theology* (Fundamentos de la teología evangélica).[190]

Algunos libros de teología sistemática no se prestan muy fácilmente al tipo de clasificación que hemos intentado y parecen ser sui géneris o bien pertenecer a una categoría más amplia dentro de la teología protestante. Tales parecerían ser los escritos de Clarence Augustine Beckwith (1849-1931),[191] William Adams Brown (1865-1943),[192] Nathaniel Micklem (1886-1976),[193] Nels Frederick Solomon Ferré (1908-71),[194] Charles S. Duthie (1911-),[195] Gordon Dester Kaufman (1925-),[196] John C. Meyer (1934-),[197] Thomas Nixon Finger (1942-),[198] y Kenneth Cauthen (1930-).[199]

Luego de haber estudiado el alcance de la teología sistemática, tanto en relación con otras disciplinas teológicas como con sus propias subdivisiones, de haber indagado acerca de las fuentes que los teólogos cristianos de hecho usan y las que deben usar, de haber visto la importancia relativa de esas fuentes, y de haber revisado en bastante detalle los diversos tipos de teología sistemática que han surgido en el siglo XX, es de esperar que el lector haya desarrollado una idea más clara y precisa acerca de lo que es la teología sistemática.

184 James William McClendon, Jr., *Biography as Theology* (Nashville: Abingdon Press, 1974).
185 *The Christian Story;* vol. 1, *A Narrative Interpretation of Basic Christian Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978; ed. rev. 1984); vol. 2, *Authority, Scripture in the Church for the World* (ibíd., 1987).
186 (Philadelphia: Westminster Press, 1959).
187 (Waco, Texas: Word Books, 1976-83). Henry escribió una monografía sobre Dios y editó las ponencias de varios simposios.
188 *Essential Christianity: A Handbook of Basic Christian Doctrines* (Grand Rapids: Zondervan, 1962).
189 (San Francisco: Harper and Row, 1978, 1979). Bloesch también ha escrito monografías sobre la Trinidad y la salvación.
190 (Grand Rapids: Baker Book House, 1984).
191 *Realities of Christian Theology: An Interpretation of Christian Experience* (Boston: Houghton, Mifflin, and Company, 1906).
192 *Christian Theology in Outline* (New York: Charles Scribner's Sons, 1916). Brown era presbiteriano pero no expuso la teología reformada per se; estaba más abierto a la tradición católica romana que la mayor parte de los protestantes de su época.

193 *The Creed of a Christian: Being Monologues upon Great Themes of the Christian Faith* (London: SCM Press, 1940).
194 Ferré fue el autor de numerosos libros de carácter doctrinal, incluyendo monografías sobre la fe y la razón, Dios, la persona y la obra de Cristo, el bien y el mal, la vida cristiana y la oración, la Iglesia y el cristianismo y las religiones.
195 *Outline of Christian Belief* (London: Lutterworth Press; Nashville: Abingdon, 1968).
196 *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (New York: Scribner's, 1968).
197 *Christian Beliefs and Teachings* (Washington D.C.: University Press of America, 1981).
198 *Christian Theology: An Eschatological Approach*, vol. 1 (Nashville: Thomas Nelson, 1985). Finger abandona la tradicional secuencia temática: comienza con la escatología y ofrece una secuencia alternativa.
199 *Systematic Theology: A Modern Protestant Approach, Toronto Studies in Theology* vol. 25 (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1986).

Primera parte

LA REVELACION Y LA BIBLIA

3

¿QUE ES LA "REVELACION"? REVELACION GENERAL

¿Por dónde se debe comenzar la exposición de las doctrinas de la religión cristiana en una teología sistemática, una vez que se han completado los prolegómenos? Algunos afirmarían que se debe comenzar con la existencia y la naturaleza de Dios mismo. Otros sostendrían que se debe empezar con la revelación de Dios a la humanidad, y por lo tanto con la forma en que los seres humanos pueden conocer a Dios. Se pueden ofrecer buenos argumentos para las dos posiciones. Nosotros hemos elegido el segundo camino, en parte porque la doctrina de la revelación ha sido de suma importancia para la teología cristiana en el transcurso del siglo XX.

I. ¿QUE SIGNIFICA "REVELACION"?

El término "revelación", tan fundamental en los escritos teológicos cristianos contemporáneos, puede definirse por medio de un análisis de su etimología, de su uso en el Nuevo Testamento y de su significado teológico moderno.

A. ETIMOLOGIA

La palabra castellana "revelación" deriva del sustantivo latino *revelatio*, que a su vez es una traducción del sustantivo griego *apokálupsis*. Etimológicamente la palabra significa "quitar el velo" y por ende "descubrimiento".

B. USO EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. La palabra aparece en el título del último libro de nuestro canon del Nuevo Testamento, y por consiguiente a este libro se lo llama el "Apocalipsis" o la "Revelación". Este título liga al libro con los escritos "apocalípticos" intertestamentarios, no canónicos de los judíos, cuya temática era la intervención divina repentina y decisiva.

2. La palabra es uno de los tres sustantivos griegos usados en el Nuevo Testamento, principalmente por Pablo, para referirse a la segunda venida de Jesucristo.[1]

---

[1] Ver Novena parte, cap. 84.

3. Para los autores neotestamentarios la palabra nunca fue un término abarcador que se usara con frecuencia para describir la acción o acciones autorreveladoras de Dios hacia los seres humanos. Las palabras de Emil Brunner sirven para clarificar el panorama:

> Ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo Testamento encontramos una palabra que corresponda a nuestra idea teológica de "revelación". En el Antiguo Testamento se usan diversas palabras para expresar esa idea: Dios se deja ver, conocer, descubrir; sobre todas las cosas, Dios habla. También es una referencia a la revelación cuando el hecho se describe puramente del punto de vista humano subjetivo: ver, oír, contemplar, conocer, percibir... Ocurre lo propio en el Nuevo Testamento: no solamente apokalupto y faneróo, sino también un buen número de expresiones adicionales describen aquello que nosotros resumimos bajo el título único de "revelación": *deloun, gnorízo, laléo, fotízo* y asimismo sustantivos como *logos, fos, alétheia*.[2]

C. USO TEOLOGICO

1. El concepto de revelación ha tenido una gran importancia en la teología cristiana moderna. Teológicamente el término significa la autorrevelación de la deidad a la humanidad. Según la definición de John Baillie significa "quitar un velo encubridor, de manera que se descubra algo que había estado escondido".[3]

2. Sostener que poseen una revelación constituye un elemento básico de muchas religiones, quizá de todas: "El término 'revelación' es una de las palabras fundamentales de la religión... El concepto de revelación... está tan difundido como la idea de Dios."[4] Aun las religiones no teístas afirman que el significado último, o la verdad suprema, ha sido revelado o que puede ser descubierto.

3. Que se lleve a cabo la revelación implica que existen tanto un revelador como receptores del mensaje: "Por una revelación de sí mismo nosotros damos a entender que de alguna manera Dios se ha colocado a sí mismo dentro del campo de los poderes de conocimiento del hombre."[5] La revelación divina se pone al alcance de los seres humanos en su situación total. Los receptores de la revelación viven en medio de su búsqueda de sentido, de su grandeza y su miseria, de su conciencia y su culpa, de su vivo deseo de conocer su origen, naturaleza y destino, de su capacidad de conocer a Dios y su parentesco con los animales, de su mortalidad y su anhelo que la vida continúe más allá de la muerte. Pero el autoentendimiento humano, incluyendo la comprensión de los propios orígenes, naturaleza y destino, depende en realidad de una "irrupción" desde afuera; es decir, depende de lo que los cristianos denominan la "revelación divina".[6]

4. En los sentidos distintivamente cristianos, judío y musulmán del concepto, la revelación pasa por una mediación de la historia. Esto se tornará más evidente cuando examinemos lo que se ha llamado "revelación especial" o "revelación histórica". John Macquarrie ha subrayado la diferencia entre las "revelaciones 'clásicas' o 'primordiales', sobre las cuales se funda una comunidad de fe, y las experiencias subsiguientes de la comunidad, por medio de las cuales la revelación primera sigue continuamente —por así decirlo— cobrando vida en el desarrollo de la vida de la comunidad, de manera que la revelación primordial de lo sagrado se ve renovada constantemente". A este segundo fenómeno se le puede llamar, según Macquarrie, "revelación 'repetitiva' ".[7]

5. En el sentido distintivamente cristiano, la revelación no consiste meramente en que Dios ponga a disposición información sobre sí mismo, sino en el descubrimiento personal de Dios, quien transforma y reconcilia al creyente receptor de la revelación. E. Y. Mullins, en los primeros años del corriente siglo escribió: "En el lado humano la revelación es primeramente una transacción espiritual más bien que una mera ilustración de la inteligencia."[8] Al promediar el siglo, los protestantes se ocuparon extensamente del debate teológico en el que se preguntaba si la revelación expresa primaria o exclusivamente una proposición, o bien si expresa primaria o exclusivamente una relación. Trataremos este tema más detalladamente en un apartado posterior de este libro.[9]

6. Los teólogos protestantes y católicorromanos han entendido la mediación o transmisión de la revelación de acuerdo con diversos modelos.[10]

II. REVELACION GENERAL

A. SU DEFINICION Y COMO SE DIFERENCIA DE LA REVELACION ESPECIAL

La revelación "general" es aquella revelación de Dios que está a la disposición de todos los seres humanos porque se descubre en el universo creado (naturaleza) y en el interior de las personas (conciencia).[11] Por el otro lado, la revelación "especial" es aquella revelación histórica de Dios al pueblo de Israel y por medio de Jesucristo. Por lo tanto, la revelación específicamente cristiana de Dios es la revelación especial o histórica.

---

[2] *Revelation and Reason*, p. 21, n. 4.
[3] *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University Press, 1956), p. 19.
[4] Brunner, *Revelation and Reason*, p. 20.
[5] Conner, *La Revelación y Dios*, p. 59.
[6] *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, pp. 3-22.

[7] *Principles of Christian Theology*, pp. 80-81.
[8] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 143.
[9] Ver Primera parte, Cap. 7, II, A, 3.
[10] Avery Dulles, S.J., *Models of Revelation* (New York: Image Books, 1985), ha planteado la existencia de cinco modelos: el doctrinal (neo-escolásticos, evangélicos conservadores); el histórico (historia de la salvación; historia universal); el experimental (modernistas, místicos); la presencia dialéctica (teología dialéctica o "neoortodoxia"); y la nueva conciencia (Gregory Baum, Karl Rahner, Paul Tillich). Dulles ha defendido un sexto modelo: "la mediación simbólica".
[11] Un tanto diferente es la definición de William W. Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, p. 15, que tiende a igualar la "revelación general" con "lo que puede ser adquirido por la razón por medio de un estudio de la naturaleza". Millard J. Erickson, *Christian Theology*, pp. 154-55, incluye a la "historia" como una de las vías de la revelación general, pero al hacerlo toma meramente parte de la doctrina de la providencia y no explica de qué manera las diversas historias de las naciones y las culturas tienen carácter revelatorio.

B. EL TESTIMONIO BIBLICO DE LA REVELACION GENERAL

Aunque el contenido y los medios de la revelación general se diferencian de los de la revelación especial que ha sido registrada en la Biblia, la Biblia misma —aunque parezca extraño— parece dar testimonio de o enseñar la existencia de la revelación general. A continuación examinaremos en cierto detalle los pasajes bíblicos específicos que dan testimonio de la revelación general.

1. Análisis de los textos bíblicos que parecen enseñar la revelación general

a. Revelación en y por medio de la creación (del universo)

1) Salmo 19:1-6

Los cielos cuentan la gloria de Dios,
y el firmamento anuncia la obra de sus manos.
Un día comunica su mensaje al otro día,
y una noche a la otra declara sabiduría.
No es un lenguaje de palabras,
ni se escucha su voz;
pero por toda la tierra salió su voz
y hasta el extremo del mundo sus palabras (vv. 1-4).

El salmista declara que la creación manifiesta o revela a Dios. Esa revelación no se define más que con el término "gloria" y el nombre "Dios" (*'El*, el Dios de poder). Los vv. 1-6 se insertan en un contexto (19:7-11) en el cual también se trata la ley de Dios. Algunos intérpretes sostienen que en la época del salmista cualquier captación de la revelación general dependía también de la participación del pacto con Yahvé, y consiguientemente con tener acceso a la Torá. Según esta posición, solamente aquellos que tenían la revelación especial (los israelitas) podían captar la revelación general. Sin embargo, los vv. 1-6 no obligan a tal interpretación, y el apóstol Pablo se expresó de un modo aun mucho más claro en cuanto al universalismo.

2) Romanos 1:18-32

Siete aspectos de este pasaje le son pertinentes a la doctrina de la revelación general.
a) Pablo enseña que hay y que ha habido una revelación de Dios que se manifiesta en la creación (v. 20a).
b) Esta revelación ha existido desde la creación de la humanidad y existía en la época de Pablo (v. 20). Por tanto, no es una revelación concedida solamente a Adán y Eva en su estado de inocencia; es una revelación que también ha sido dada a toda la humanidad pecadora.
c) Esta revelación ha sido hecha a toda la humanidad y por tanto es de carácter universal, tal como puede desprenderse del v. 18.
d) Esta revelación abarca "el eterno poder y deidad" de Dios (v. 20).

e) Esta revelación lleva consigo una seria responsabilidad: la de responder (v. 20c).
f) Esta revelación no ha sido aceptada e implementada sino rechazada y corrompida por los seres humanos en el contexto de la universalidad del pecado (vv. 18, 21-32).
g) Esta revelación, que se manifiesta en el universo creado, así como también en la revelación que se desprende de la naturaleza interior de los seres humanos, no provee un conocimiento experimental del verdadero Dios, sobreponiéndose al obstáculo del pecado personal, sino que es la fuente de la idolatría humana (v. 25). "El ser humano pecador es una vasija en la cual los sedimentos del pecado transforman el vino del conocimiento dado por Dios en el vinagre de la idolatría."[12]

3) Hechos 14:17

En su sermón en Listra, el primero predicado a un auditorio pagano según el libro de Los Hechos, Pablo animó a sus oyentes a volverse de la idolatría al Dios creador. El apóstol reconoció: "En las generaciones pasadas Dios permitió que todas las naciones anduvieran en sus propios caminos" (v. 16). Insistió que "jamás dejó de dar testimonio de sí mismo haciendo el bien, dándonos lluvias del cielo y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y de alegría" (v. 17). El texto deja traslucir la existencia de alguna revelación de Dios en y por medio de la naturaleza. "No fue por medio del poder de los dioses de la fertilidad que recibieron su comida", sino por medio del único Dios verdadero, "quien controla la naturaleza".[13]

b. Revelación en y por medio de la naturaleza interna, creada de los seres humanos.

1) Hechos 17:26-28

En su sermón en el Areópago de Atenas, Pablo, habiéndose referido a un altar dedicado al "dios desconocido", proclamó que Dios es el creador de todo, que no depende del servicio de manos humanas, y que da vida y aliento a todos los seres humanos (17:23-25).

> De uno solo ha hecho toda raza de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra. El ha determinado de antemano el orden de los tiempos y los límites de su habitación, para que busquen a Dios, si de alguna manera, aun a tientas, palpasen y le hallasen. Aunque, a la verdad, él no está lejos de ninguno de nosotros; porque "en él vivimos, nos movemos y somos". Como también han dicho algunos de vuestros poetas: "Porque también linaje suyo somos" (vv. 26-28).

---

[12] Brunner, *Revelation and Reason*, p. 65.
[13] T. C. Smith, *Acts*, vol. 10, *Broadman Bible Commentary*, ed. Clifton J. Allen (Nashville: Broadman Press, 1970), p. 88.

Pablo estaba enseñando que Dios creó a los seres humanos para que lo buscaran y encontraran, y documentó esta búsqueda humana citando autores estoicos. Clarence Smith (1915-) ha concluido que la primera cita de Pablo "posiblemente sea la modificación de parte de un poema de Epiménides, un sabio griego del siglo sexto a. de J.C. que provenía de la isla de Creta", y que la segunda cita se deriva "de la obra de Arato (Phaenomena, línea 5), el poeta de Tarso que vivió en el siglo IV a. de J.C. e influenció grandemente el pensamiento estoico". Lo que Pablo quiere decir es simplemente lo siguiente: "Ya que los estoicos mismos admiten que el hombre depende enteramente de Dios, ¿qué sentido tiene que crean en ídolos?"[14] Las citas, por tanto, sirven para demostrar el desatino de la idolatría, no la eficacia salvífica o redentora de esta revelación de Dios.

2) Romanos 2:14-16

> Porque cuando los gentiles que no tienen ley practican por naturaleza el contenido de la ley, aunque no tienen ley, son ley para sí mismos. Ellos muestran la obra de la ley escrita en sus corazones, mientras que su conciencia concuerda en su testimonio; y sus razonamientos se acusan o se excusan unos a otros, en el día en que, conforme a mi evangelio, Dios juzgue los secretos de los hombres, por medio de Cristo Jesús.

Según Dale Moody,

> Este pasaje tiene el propósito de subrayar que hay un tipo de ley en la revelación general, distinto a la ley de Moisés en la revelación especial... Los gentiles pueden llegar a conocer a Dios a la luz de la creación (Rom. 1:19 ss.) y de sus conciencias (2:14 s.)... Aquí Pablo tiene en mente la conciencia pagana, aunque Lutero y Karl Barth digan lo contrario... En este punto, Calvino fue más sabio que Lutero... El evangelio de Pablo declaraba que el juicio final estaría a cargo de Jesucristo... La verdad que se encuentra en la creación y en la conciencia gracias a la revelación general, juntamente con la verdad existente en el antiguo pacto, encuentran su cumplimiento en el evangelio de Jesucristo, y habrán de juzgarse a la luz de ese evangelio.[15]

Bernard Ramm ha denominado este problema "el diálogo moral interno"[16] y G. C. Berkouwer ha interpretado el pasaje de manera que "aun en el enajenamiento permanece algún vínculo entre los hombres y Dios".[17]

2. Exposición de la doctrina bíblica de la revelación general

Habiendo completado el análisis de los pasajes bíblicos pertinentes, intentemos desarrollar ahora una visión general del significado de estos textos en relación con las interpretaciones del concepto de la revelación general lle-

[14] Smith, *Acts*, p. 104.
[15] Dale Moody, *Romans*, vol. 10, *Broadman Bible Commentary*, ed. Clifton J. Allen (Nashville: Broadman Press, 1970), pp. 175-76.
[16] *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), p. 17.
[17] "General and Special Revelation", in Carl H. Henry, ed., *Revelation and the Bible* (Grand Rapids: Baker Book House, 1958), p. 20.

vadas a cabo en el siglo XX.[18] ¿Qué conclusiones debemos sacar en base a estos textos bíblicos?

a. Quienes escribieron la Biblia no intentaron probar la existencia de Dios por medio de argumentos formales, sino que daban por sentado que Dios estaba involucrado en los acontecimientos. La doctrina bíblica de la revelación de Dios en la creación y en los seres humanos presupone una revelación divina que comunica algo acerca del ser y el poder de Dios. No se trata de una prueba formal de la existencia de Dios como las que utilizó Tomás de Aquino en las páginas iniciales de su *Summa Theologica*.[19]

b. La revelación en la creación y en la conciencia humana debe diferenciarse de la "teología natural". Sin duda, existen varios usos legítimos de la expresión "teología natural", que tomaremos en cuenta en un capítulo posterior.[20] Aquí consideraremos solamente dos definiciones.

1) Una estructura de dos plantas

La expresión "teología natural" ha sido utilizada para referirse a un fundamento natural del conocimiento de Dios, accesible por medio de la razón, al que se le agrega como superestructura una "revelación sobrenatural". Tal definición está presupuesta en la teología de Tomás de Aquino y en las enseñanzas del Concilio Vaticano I.[21]

2) La competencia

Emil Brunner ha definido la "teología natural" como "el conocimiento de Dios basado en razones puramente racionales, independientemente de la revelación cristiana de la salvación y, por tanto, que compite con ella..."[22] La revelación general, según Millard J. Erickson, "no puede usarse para construir una teología natural".[23] También es válido lo contrario: La teología natural no puede ser constitutiva de la revelación general.

[18] El estudio más reciente sobre la revelación general es Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), que sostiene que todo ser humano "intuye (en el primer momento de conciencia mental y moral de sí mismo)", independientemente de la voluntad y con la ayuda de una "iluminación general", "verdades eternas inmutables, incluyendo la realidad de Dios", "también infiere la existencia y el carácter de Dios reflexionando racionalmente sobre los datos provistos por el universo creado" y, sin embargo, "suprime consistentemente todas las formas de la revelación general", cambiando la adoración y el servicio del Creador por la idolatría (pp. 22-23, 228-29, 233, 241, 244-47).
[19] 1.2.
[20] Ver Primera parte, Cap. 5, II.
[21] *Summa Contra Gentiles*, 1.3.2; 1.9; *Summa Theologica*, 1.12.12-13; *Concilio Vaticano I, Decreto Dogmático sobre la Fe Católica y la Iglesia de Cristo*, cap. 2.
[22] *Revelation and Reason*, p. 61. En la década de 1940, Brunner y Karl Barth se enfrentaron en un vigoroso debate sobre los problemas en torno a la revelación general. Barth identificó la teología natural y la revelación general como sinónimos y rechazó a ambos en lo relativo al conocimiento verdadero y eficaz de Dios. Brunner criticó a Barth por no distinguir la teología natural de la revelación general, así como los sistemas racionalistas de la autorrevelación de Dios en el universo creado y en la naturaleza interna de los seres humanos. Brunner enseñó la revelación general y rechazó la teología natural (tal como él mismo la definía).
[23] *Christian Theology*, p. 171.

c. La revelación general ayuda "a explicar el fenómeno mundial de la religión y las religiones".[24] El hecho generalizado de la religiosidad de los seres humanos puede explicarse a partir del hecho de que tienen una conciencia de Dios, aunque sea corrupta y mal utilizada. El misionero cristiano debe saber que no lleva una conciencia plena de Dios a los no cristianos; más bien construye sabiamente sobre el fundamento que ya existe.[25]

d. La revelación general, por tanto, proporciona "un terreno común o un punto de contacto entre el creyente y el no creyente, o entre el evangelio y el pensamiento del incrédulo".[26] De allí que el evangelio cristiano no se les arroja a los seres humanos como si fueran objetos inanimados o animales, sino que se apunta a "áreas de sensibilidad" como pueden ser el concepto de una deidad suprema, la creación o la responsabilidad del ser humano.

e. Siendo así, la revelación general —tal como Pablo arguyó en su epístola a los Romanos— es el fundamento o la base de la responsabilidad que tienen todos los seres humanos hacia Dios; para Pablo, esto se aplicaba especialmente a los gentiles. La conclusión paulina de que el hombre "es inexcusable" es fundamental para el pensamiento de Romanos y debe servir para darle forma a una teología multicontinental cristiana de las misiones a finales del siglo XX.

f. La revelación general, tal como se recibe y aplica, según Pablo, no provee a los seres humanos de un conocimiento suficiente, efectivo y redentor de Dios y de su voluntad.

1) Esta revelación ha sido oscurecida y corrompida por el pecado humano. Los seres humanos no responden a ella viviendo en conformidad a la luz y la verdad de la revelación general.[27]

2) Esta revelación proporciona un cierto conocimiento de Dios como el creador y fiel sustentador del universo y de la existencia humana, pero no puede suplir un conocimiento transformador del santo amor y de la gracia redentora de Dios hacia los pecadores.

3) Paradójicamente, esta revelación es suficiente para condenar a los seres humanos como pecadores, pero no es en sí suficiente como para redimirlos o salvarlos del pecado o para facilitarles el acceso a la comunión con Dios.[28]

Nuestra exposición de la doctrina bíblica de la revelación general representa en esencia el mismo punto de vista que sostuvo Juan Calvino[29] en el siglo XVI y que en el siglo XX ha sido articulado en más detalle por Emil Brunner. Sin embargo, puesto que se han defendido otras posiciones en

24 Ibíd., p. 174.
25 Este tema será tratado en más detalle en la Parte I, Cap. 4, V.
26 Erickson, *Christian Theology*, p. 173.
27 Esta corrupción es más que un mero fenómeno religioso en la segunda y tercera generación, como ha sugerido Dallas Roark, *The Christian Faith*, pp. 45-46.
28 Ver Brunner, *Revelation and Reason*, pp. 65-66.
29 El texto primario es el primer libro de sus *Institutio religionis christianae* (ed. de 1559), aunque las enseñanzas de Calvino acerca de cómo los seres humanos conocen a Dios están esparcidas por todos sus escritos. Ver Kenneth Sealer Kantzer, "John Calvin's Theory of the Knowledge of God and the Word of God" (Dis. doct., Universidad de Harvard, 1950), en la que Kantzer (1917-) sostiene que para Calvino la fuente del conocimiento de Dios el Creador por parte de la persona no regenerada no es la revelación general sino la "gracia común" (esp. pp. 372-92).

relación con la revelación general en el transcurso del siglo XX, es importante ahora que examinemos tales posiciones alternativas.

C. OTRAS APROXIMACIONES CONTEMPORANEAS A LA DOCTRINA DE LA REVELACION GENERAL

1. La negación de la existencia de la revelación general (Karl Barth)

a. La interpretación Barthiana de Romanos 1:18-32

¿Cómo interpretó Barth este pasaje en su *Comentario de la epístola a los Romanos*? Entiende que aquellos "que con injusticia detienen la verdad" son personas que se han exaltado a sí mismas de un modo idolátrico a tal punto que la justicia de Dios se ve encarcelada o encajonada. "Lo que de Dios se conoce es evidente entre ellos", se interpreta según Barth como "la verdad concerniente a la limitación y disolución del hombre por parte del Dios desconocido, que irrumpe en la resurrección [final]"; no se trataría de conocer su "eterno poder y deidad" ahora. El teólogo suizo interpreta la frase "porque lo invisible de él se deja ver desde la creación del mundo" como referida al redescubrimiento o rememoración de "la majestad arquetípica, inobservable e indescubrible de Dios". Barth hace alusión aquí a los animales, no a todo el universo creado. Las palabras de Pablo, "su eterno poder y deidad" se identifican según Barth con "el evangelio de la resurrección". La expresión "de modo que no tienen excusa" significaría "impiedad" e "injusticia". La exégesis barthiana sigue y sigue, y la impresión que da es que para Barth, Romanos 1 significa o bien el recuerdo platónico de una eternidad pasada, o bien la anticipación del la realización cristiana de los últimos días. Ninguna de las dos opciones deja espacio para una revelación general en el presente.[30]

En su *Kirchliche Dogmatik* (Dogmática de la iglesia)[31] Barth sostiene que Romanos 1:18-32 se refiere a aquellos que ya han recibido la revelación especial.

b. La conclusión Barthiana

Barth consideraba que la revelación general era idéntica a la teología natural, y rechazaba a ambas. Por consiguiente, para Barth, puesto que no existe revelación general alguna de Dios, la única clase de revelación divina es aquella que otros autores denominan la "revelación especial". Hendrik Kraemer, el misionólogo más influido por Barth, dijo que la expresión "revelación general" era "uno de los términos más engañosos y confusos que existan", afirmando que "debería suprimirse". Pero la objeción de Kraemer surgió porque había reconocido que la expresión "revelación general" se ha-

30 *The Epistle to the Romans*, trad. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933), pp. 42-48.
31 *Church Dogmatics*, II/1, trad. T. H. L. Parker, W. B. Johnston, Harold Knight y J. L. M. Haire (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), p. 119.

bía usado a menudo como sinónimo de "teología natural", y porque mantenía que la "teología natural" dista mucho de lo expuesto en Romanos 1:18-32.[32]

2. La revelación general es —aunque sea hasta un cierto punto— salvífica o redentora

a. Textos bíblicos que se citan más a menudo a favor de esta posición

Los defensores de esta posición tienden a citar dos textos que ya hemos analizado: Hechos 17:27 (enfatizando el "y le hallasen") y Romanos 2:15 (subrayando el "o los defienden"). También citan y le dan relieve a Juan 1:9, dos posibles traducciones del cual serían:

> Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo (RVR -1960).
>
> Aquél era la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene al mundo (RVA).

Han surgido varias preguntas en torno a estos textos. En el sermón del Areópago, las palabras de Pablo, ¿implican que los hombres pueden buscar y encontrar la compasión, el perdón y la gracia sin pasar por el Jesús histórico y su muerte? Si los pensamientos de los seres humanos los "defienden", ¿significa que estas personas han sido perdonadas por Dios y que están reconciliadas con él? ¿Cómo es que el logos alumbra a cada ser humano? ¿Reciben todos los hombres esta iluminación de manera efectiva, o es que solamente algunas personas la reciben? ¿Puede esta iluminación por parte del Logos universal redimir sin la encarnación, muerte y resurrección del Logos y sin una respuesta de fe al Jesucristo encarnado, crucificado y resucitado? Aquellos que defienden esta tercera posición tienden a responder afirmativamente a estas preguntas.

b. Algunos ejemplos recientes y variados de esta posición

1) Romanos 1—2 se refiere a los gentiles colectivamente y no individualmente (Hans Küng)

Se afirma que la revelación general que enseña Pablo no tiene un significado individual, sino colectivo.

> Pero esto no significa un juicio sobre la salvación o la condena del pagano como individuo. Pues la pregunta que aquí se postula no se refiere al destino de los paganos antes de Cristo de modo individual, sino a la responsabilidad y la culpa de ambos grupos precristianos, judíos y gentiles por igual.[33]

[32] *Religion and the Christian Faith*, pp. 340-59, esp. 342.
[33] "The World Religions in God's Plan of Salvation", en: Joseph Neuner, ed., *Christian Revelation and World Religions* (London: Burns & Oates, 1967), p. 43.

2) La tenue revelación de la misericordia de Dios y la clara revelación de la ira de Dios (Eric C. Rust)

> El trasfondo de la revelación general no debe verse negativamente. Aun estando en el pecado, el hombre pudo captar en su conciencia religiosa algunos aspectos significativos de la naturaleza y del propósito divinos. Su imaginación religiosa tejió algunas imágenes y entrevió patrones de la realidad invisible que prefiguró a la verdad que había de venir. Aunque experimentó al Dios viviente más como ira que como gracia, aunque su conciencia religiosa estaba extrañamente pervertida por el pecado, no podemos ver la historia secular de un modo totalmente negativo. Algo de Dios se traslucía. La misericordia de Dios se reconocía tenuemente, y la luz que, viniendo al mundo, alumbra a todo hombre iba dispersando la oscuridad del hombre.[34]

3) El Logos preexistente y el pacto con Noé (John Baillie, 1888-1960, Dale Moody)

El argumento de Baillie puede resumirse de la siguiente manera: Primero, "en el pensamiento hebreo siempre se concibe a la revelación como algo que ocurre en el contexto del pacto". Segundo, tenemos el relato de un pacto que Dios hizo con Noé, y que incluía "a toda la raza humana antes que se dividiera en los hijos de Sem, de Cam y de Jafet". Tercero, el pacto con Noé era el que "más se tomó en cuenta en el judaísmo posterior". Dados estos hechos, se deduce que el pacto con Noé y no el estoicismo fue el trasfondo del pensamiento paulino en Romanos 1—2. Siendo así, "cualquier medida de percepción auténtica" en los libros sagrados de las religiones étnicas "fue de hecho consecuencia del trato histórico de Dios con las almas de esas personas".[35] Moody estaba de acuerdo con la posición de Baillie.[36]

c. Las dimensiones salvíficas de esta posición

Ciertos pensadores cristianos, señaladamente Justino Mártir (?-165) en el siglo II y Ulrico Zwinglio en el siglo XVI, enseñaron que los principales filósofos griegos habían experimentado la salvación divina. En el siglo XX algunos pensadores cristianos han extendido el alcance de la salvación divina y efectiva, de manera que incluya a algunos líderes modernos o adherentes a religiones no cristianas, como por ejemplo Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948). De allí que según estos pensadores la línea de los "salvos" se extienda por afuera de la historia bíblica y la historia de la iglesia, desde Platón (c. 428-c. 348) a. de J.C. hasta Gandhi.

Sin embargo, las iglesias cristianas, al menos hasta el Concilio Vaticano II, no se han pronunciado acerca de los efectos de la revelación general, o afirmado claramente cuál sea su eficacia salvífica o redentora. Generalmente el tema se ha entendido como perteneciente a la dimensión desconocida de la gracia y providencia de Dios. En los siglos XIX y XX, especialmente en el

[34] *Salvation History* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1962), p. 33.
[35] *The Idea of Revelation in Recent Thought*, pp. 125-133.
[36] *The World of Truth*, p. 61.

ámbito protestante, el movimiento misionero ha engendrado dos posiciones. Por un lado, algunos han considerado la posibilidad de la salvación afuera de la fe específica en Jesús, Hijo de Dios, encarnado, crucificado y resucitado. Por el otro, algunos han reenfatizado el carácter exclusivo de la salvación, es decir, que ésta se lleva a cabo únicamente por medio de Jesucristo.

Esta tercera posición con respecto a la revelación general tiende a favorecer el punto de vista según el cual también existe la salvación con independencia del evangelio cristiano específico.

D. CONCLUSIONES CON RESPECTO A LA REVELACION GENERAL

Las tres posiciones principales entre los protestantes en el siglo XX con respecto a la revelación general pueden ser aleccionadoras para todos aquellos que buscan sacar conclusiones justas sobre el tema. Barth hace bien en subrayar que la revelación debe provenir necesariamente de una iniciativa divina. Sin embargo, parecería equivocarse al negar la legitimidad de la revelación general afirmada por el apóstol Pablo. Küng, Baillie y otros hacen bien en enfatizar que los cristianos no deben limitar indebidamente la amplitud de la actividad reveladora de Dios, pero parecieran ir más allá del Nuevo Testamento cuando afirman el carácter salvífico de la revelación general. La posición de Calvino y Brunner es correcta en el sentido que subraya que Dios se revela tanto en la creación como en la redención, pero no pareciera proveer una respuesta adecuada al problema de la revelación que es suficiente para condenar pero no para salvar.

Sin embargo, la última posición, es decir la de Calvino y Brunner, parece ser la más consecuente con la enseñanza bíblica, especialmente la de Pablo.

4

LA REVELACION, LA RELIGION Y LAS RELIGIONES

El concepto de una autorrevelación divina que se expresa por medio de la creación y de la conciencia humana, deriva fácil y naturalmente de la pregunta de si las diversas religiones practicadas por la gente que compone la humanidad pueden identificarse en su esencia con tal revelación divina. Así, el tema de la revelación, la religión y las religiones se desprende de la problemática de la revelación general.

I. ALGUNAS DEFINICIONES DEL TERMINO "RELIGION"

¿Cómo debemos entender la palabra "religión", cuya raíz latina sugiere la idea de "sujetar"? Existen numerosas definiciones del término "religión", y no es posible indagar sobre todas aquí. Nos limitaremos a mencionar cinco.

En primer lugar, es posible definir a la religión como la relación de seres humanos a un Ser supremo. Esta es una definición teísta del término que no se puede aplicar estrictamente a las religiones que no tienen un concepto de un Dios o de dioses.

En segundo lugar, se puede definir la religión como la relación de seres humanos al objeto de su devoción suprema. Esta es una definición más abarcadora que la primera, según la cual, por ejemplo, el marxismo-leninismo se consideraría una religión, lo que no ocurriría según la primera definición.

En tercer lugar puede definirse la religión como "la respuesta de la totalidad del ser del hombre a la totalidad de la existencia".[1] Tal definición subraya la participación total de los seres humanos en el compromiso religioso, pero también puede usarse para describir diversos tipos de panteísmo.

En cuarto lugar, la religión puede definirse como "un complejo de fenómenos compenetrado por símbolos y expresados en un credo-código-culto, y que acompaña... la experiencia de lo trascendente".[2]

En quinto lugar, la religión puede definirse como "la actitud humana hacia un mundo del más allá, que se acepta incuestionablemente como realidad auténtica autorizada, y la relación con el cual se expresa por medio de un conjunto de mitos, ritos y comportamientos individuales y sociales".[3] Tanto

[1] Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, p. 38.
[2] Paul Knitter, "Christianity as Religion: True and Absolute? A Roman Catholic Perspective", en Mircea Eliade y David Tracy, ed., *What Is Religion? An Inquiry for Christian Theology, Concilium*, vol. 136 (New York: Seabury Press, 1980), p. 12.
[3] Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, p. 37.

la cuarta como la quinta definición se concentran sobre las creencias, la ética y la adoración como lo característico de la religión.

Cualquiera sea la definición de la religión que se utilice, debe reconocerse claramente que la religión es un fenómeno generalizado en la humanidad, quizá pudiera hasta decirse que es un fenómeno universal.

II. EL ORIGEN DE LA RELIGION

No solamente los teólogos cristianos han llevado a cabo el estudio del origen de la religión. También filósofos modernos, sociólogos, psicólogos y estudiosos de la religiones comparadas han participado en este campo, exponiendo teorías diversas y variadas sobre al origen de este fenómeno. El marco de la teología sistemática cristiana no permite un tratamiento detallado de tantas teorías. Hendrik Kraemer, quien las analizó cuidadosa y específicamente, las dividió en: (a) Teorías naturalistas o inmanentes, que no aceptan la existencia de un factor transhumano en el origen de la religión; (b) teorías filosóficas de diversos tipos y (c) teorías teológicas, ejemplos de las cuales se extienden a lo largo de la historia cristiana, desde Justino Mártir hasta el Concilio Vaticano II.[4] Las teorías naturalistas son incompatibles con la revelación general. Las teorías teológicas pueden armonizarse sobre todo con la revelación general.

III. LA CONFRONTACION DEL CRISTIANISMO CON LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

Hoy en día existe una crisis importante en la relación de la revelación cristiana con las religiones no cristianas. En 1938, Hendrik Kraemer afirmó que la crisis del siglo XX consistía en una "crisis occidental", precipitada por el surgimiento del relativismo y del secularismo, y una "crisis oriental", resultado de la penetración del Occidente en el Oriente. "La Iglesia Cristiana en Occidente y en Oriente, a pesar de la diferencia de trasfondo y de historia, se ve confrontada con el mismo dilema fundamental, es decir, con el problema de su relación con el mundo en toda su complejidad, y se encuentra ante el mismo peligro: Resolver el problema del modo equivocado."[5]

En 1956, Kraemer subrayó aun más marcadamente la inevitabilidad de un encuentro profundo de la fe cristiana con la religión y las religiones, debido a: (a) La naturaleza del mensaje bíblico; (b) la interdependencia sin precedentes entre todas partes del mundo y el reconocimiento de la realidad del pluralismo religioso; y (c) el carácter misionero de la iglesia cristiana. Ahora, "por la primera vez desde la victoria de Constantino en el año 312 de nuestra era, con todas sus consecuencias, la iglesia cristiana se halla en camino hacia un encuentro real y espiritual con las grandes religiones no cristianas".[6]

En el último tercio del siglo esta confrontación se ha hecho mucho más evidente. Además de los factores citados por Kraemer, otros acontecimientos

---

[4] *Religion and the Christian Faith*, pp. 33-233.
[5] *The Christian Message in a Non-Christian World*, pp. 1-30, esp. 30.
[6] *Religion and the Christian Faith*, pp. 17-32, 35, 20.

han intensificado la confrontación. Hoy el Oriente está penetrando el Occidente, y musulmanes, budistas, hindúes, sikhs y otros están emigrando a las naciones occidentales. Por otra parte, las religiones no cristianas ya están enviando sus representantes (misioneros) a las naciones occidentales. Esta realidad está poniendo a prueba el compromiso de los cristianos de Occidente con el principio de libertad religiosa para todos.[7] A un nivel aun más elemental, la intensidad de la confrontación hace indispensable una nueva teología cristiana de las religiones.

IV. LA EVALUACION DE LAS PRETENSIONES DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS DE POSEER UNA AUTENTICA REVELACION DE DIOS

Para poder investigar la posible conexión entre las religiones no cristianas y la revelación divina, es necesario que intentemos determinar si estas religiones realmente dicen encarnar o comunicar una revelación divina, y si es así, que evaluemos tales afirmaciones. A continuación examinaremos los esfuerzos de dos teólogos protestantes del siglo XX para responder al desafío de las religiones no cristianas.

A. JOHN MACQUARRIE: LA VIA DE ACCESO CLASIFICATORIA

Macquarrie sostuvo que las variaciones en las religiones se deben a por lo menos tres factores: (a) "Variaciones a nivel simbólico"; (b) variaciones en "la psicología del individuo o del grupo"; y (c) "variaciones en la autorrevelación del Ser". Intentó clasificar las diversas religiones de acuerdo con sus tipologías distintivas, afirmando que esto debe llevarse a cabo "sobre un fundamento lógico", aplicarse consecuentemente y desarrollarse desde una perspectiva específica. Según Macquarrie, su propia perspectiva era "la cristiana".[8] El siguiente cuadro, que ha sido reproducido de su libro casi en su totalidad,[9] servirá para clarificar la clasificación de las religiones de Macquarrie:

CONTRASTES TIPICOS

Inmanente	Trascendente
Intemporal	Escatológico
Quietista	Activista
Impersonal	Personal
Místico	Racional

---

[7] Ver Edwin Luther Copeland, *El Cristianismo y Otras Religiones* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977).
[8] *Principles of Christian Theology*, pp. 147-50.
[9] Ibíd., p. 151.

Caso limitante: Fetichismo ("poder numinoso vagamente difuso")	Caso limitante: Ateísmo
Serie inmanente	Serie trascendente
Tipo 4: Animismo (el ser inmanente en los seres). Ejemplo: Religiones primitivas	*Tipo 4: Deísmo* Ejemplos: Confucianismo, Deísmo en los siglos XVII y XVIII
Tipo 3: Politeísmo (eterno retorno sin sentido histórico alguno) Ejemplos: Rig Beda, Egipto, Grecia	*Tipo 3: Dualismo* Ejemplos: Zoroastrismo, gnosticismo, maniqueísmo
Tipo 2: Panteísmo elevado; misticismo (el cambio y la multiplicidad entendidos como ilusiones) Ejemplos: sectores del hinduismo; taoísmo	*Tipo 2: Soberanidad o poder* (monoteísmo más severo). Ejemplo: Islam
Tipo 1: Orden cósmico (sin un Dios personal; con un orden cíclico impersonal). Ejemplos: Budismo hinayana, taoísmo, estoicismo	*Tipo 1: Monoteísmo* Ejemplos: La religión del Antiguo Testamento, judaísmo

Teísmo existencial ontológico
Ejemplos: Cristianismo (doctrina de la encarnación); budismo mahayana (?)

Según Macquarrie, la principal característica que distingue a las religiones no cristianas entre sí es la tendencia de la religión hacia la trascendencia o hacia la inmanencia. De su análisis de variaciones se trasluce que Macquarrie acepta la posibilidad de la autorrevelación del Ser en las religiones no cristianas.

B. EMIL BRUNNER: LA VIA DE ACCESO EVALUATIVA

En el análisis de Brunner de la religiones no se trata tanto de clasificarlas según sus tipologías, sino de evaluar sus pretensiones de poseer una revelación en vistas a la revelación de Dios en Jesucristo. Comenzó por las religiones primitivas.

> Cada religión, por más primitiva que sea, tiene algunos vestigios de la idea de la revelación... Pero nadie considera seriamente que alguna de las religiones primitivas pueda afirmar que posee una revelación auténtica que se compare con lo que afirma ser la revelación cristiana... Aun las religiones más primitivas mantienen un intercambio con los poderes divinos, y presuponen así que tales poderes, de una manera u otra, se manifiestan y pueden ser conocidos.

Sin embargo, estas religiones no tendrían

> conciencia alguna de algo que posea validez universal. Tampoco puede combinarse una multiplicidad de poderes divinos con un sentido estricto de la verdad. Estas religiones no tienen ningún vestigio de una verdad universal, ni de un vínculo que sea santo y valedero para todos los hombres en todas las épocas, ni tampoco de un Ser divino eterno, ni de una voluntad eterna de Dios.[10]

Brunner citó favorablemente la posición de Juan Calvino en el sentido de que el *sensus numinis* deriva de la revelación general.[11]

Brunner pasó entonces a analizar las religiones más sofisticadas de la antigua Grecia y de la India moderna. Estas, concluía, no personifican

> revelación alguna que pudiese hacerle competencia a las afirmaciones de la revelación cristiana. El elemento que distingue a estas religiones de las formas primitivas de la religión no es algo esencialmente religioso, sino un elemento racional o cultural. El sentimiento religioso y la imaginación religiosa se ven refrenados y purificados aquí por la razón política, legal, social, moral y científica... No hay aquí vestigio alguno de una revelación que posea una validez uniforme y universal.[12]

Dejando de lado las religiones nacionales o étnicas como el confucianismo y el sintoísmo, Brunner se dirigió entonces a las formas sofisticadas del misticismo y el budismo, que él consideraba el límite entre las religiones menores y las religiones que explícitamente afirman poseer una revelación. Por medio de la "instrucción esotérica", el misticismo más sofisticado inicia a sus adherentes en "cómo encarar el misterio divino correctamente", sosteniendo que posee una revelación divina con respecto "al camino hacia la experiencia de la revelación divina, hacia al resultado de esa experiencia".

> El camino hacia la experiencia mística es... descrito con exactitud, pero al igual que la revelación en sí, es inexpresable. Así, a diferencia del profeta o del apóstol, el místico no puede proclamar la validez de una revelación que ha tomado lugar... El mensaje del místico no exige la entrega del corazón y de la vida de la persona en cuestión; tampoco puede el místico reivindicar a la persona para la revelación en sí: todo lo que puede hacer es señalar el camino, abierto a todos, hacia la experiencia de la revelación.[13]

---

10 *Revelation and Reason*, pp. 222-23.
11 Ibíd., p. 222.
12 Ibíd., p. 213.
13 Ibíd., p. 224.

Según el budismo hinayana, ni Buda (557-477 a. de J.C.) ni el budismo original dijeron haber "recibido una revelación divina". La "iluminación" (del Buda), sin embargo, es interpretada como un hecho de carácter sobrenatural, como una experiencia mística por medio de la cual él recibió la verdad última sobre la naturaleza del mundo, la razón del sufrimiento y la posibilidad de evitarlo". Para Brunner, la iluminación del Buda puede ser descrita como "una intuición sobrenatural, pero no como revelación, pues aquí no hay un sujeto comunicador y autorrevelador, ni se cree en ni se experimenta la presencia de un Dios revelador".[14]

Según el budismo mahayana, el Buda es un salvador o liberador, no solamente un maestro o iluminado. Los budistas deben invocar el nombre de Amita Buda "confiadamente". Sin embargo,

> Amita Buda no es Dios, el creador y señor, ni tampoco es alguien que revele en la historia la voluntad de Dios. Es una figura mítica, cuyo nombre proviene del nombre del Buda histórico, pero que aparte de eso no tiene nada que ver con él... Es un héroe religioso, quien, después de haber entrado ya al nirvana, sintió compasión por el hombre, y sacrificó su propio deleite para poder ayudarlo. Pero su ayuda no consiste en el hecho de que por su medio el hombre comparta su verdad divina oculta.[15]

El budismo mahayana comparte con el hinayana "la misma perspectiva impersonal", pero en el mahayana "todo ha sido transformado de una visión pesimista que niega al mundo, a una visión panteísta de la vida, que afirma más la vida".[16]

Brunner prosiguió entonces con el análisis de lo que él denominó las "religiones proféticas": El zoroastrismo, el islam y el judaísmo. Aunque parece ser que Zoroastro (633-556 a. de J.C.) fue un profeta que hablaba en nombre del creador de los cielos y la tierra, comunicando sus enseñanzas, y que fue un precursor de un redentor victorioso, el zoroastrismo fue una religión ética sin promesa alguna de perdón y misericordia. Es "el moralismo proyectado a la esfera de la metafísica". "En el sentido estricto de la palabra, aquí es imposible que se trate de la revelación." El "dualismo metafísico de los principios del bien y del mal" que caracteriza a esta religión hace que el dios bueno esté ligado al bien, pero "no es en sí mismo el principio que separa el bien del mal".[17]

El islam mantiene clara y distintivamente "que posee una revelación de lo más elevada. El Corán afirma ser un libro de revelación divina". Que "el Corán haya sido concedido al hombre es una manifestación de la bondad de Alá". Según Brunner, el Corán carece de "originalidad creativa", pues se constituye de elementos provenientes del Antiguo Testamento, del cristianismo y del paganismo árabe. Sostiene que la "pretensión profética" del islam "no parece justificarse de modo alguno si se toma en cuenta el contenido de

14 Ibíd., p. 225.
15 Ibíd., pp. 225-26.
16 Ibíd., p. 226.
17 Ibíd., pp. 227-28.

las revelaciones". Habiendo rechazado la revelación en Jesucristo, Mahoma (570-632) "nunca se animó a afirmar que él mismo, en su propia persona, fuera una revelación de Dios". La fe musulmana "no reconoce la revelación manifestada en una persona; es antes que nada y fundamentalmente una religión centrada en un libro". Además, es "una religión de la 'justificación por obras', 'moralista'", que carece de "revelación alguna del misterio de la gracia".[18]

"Al igual que el islam, el judaísmo, en contraposición al Antiguo Testamento en sí, es una religión centrada en un libro; el libro sagrado es su revelación." Con Juan el Bautista, "el Antiguo Testamento llegó a su fin".

> Por lo tanto, es incorrecto considerar al judaísmo simplemente como la continuación de la religión revelada del Antiguo Testamento. A raíz del rechazo de Jesús como el Mesías, la religión judía ha elegido una interpretación particular del Antiguo Testamento, es decir que Jesús no puede haber sido el Mesías.

Así, los judíos "rehúsan admitir que la revelación final se ha llevado a cabo", y reconocen "el carácter provisorio de la revelación que han recibido".[19]

Brunner completó su evaluación de las religiones tratando el "teísmo racional moralista", remontándose hasta Cicerón (106-43 a. de J.C.), Lucio Anneo Séneca (4 a. de J. C.-65) y Marco Aurelio (121-180 a. de J.C.) pasando por Herbert de Cherbury y Emmanuel Kant, hasta los teístas más recientes, cuya característica más distintiva sería "el rechazo de la revelación 'positiva' ". "Este teísmo, tanto en su forma antigua como en la moderna, es el producto último de un movimiento de emancipación, de alejamiento de las religiones positivas del mundo antiguo y del cristianismo." Ha sustituido la revelación salvífica por "la ley moral". Carece de "poder redentor", y es la "religión de la redención propia... de la burguesía complaciente consigo misma, de la razón humana autosuficiente". Por lo tanto no puede afirmar ser una auténtica revelación.[20]

Debido a su método evaluativo, puede surgir la crítica de que Brunner permitió que su propia perspectiva y compromiso cristianos rigiesen y determinasen todo el proceso evaluativo, acusación que él probablemente no hubiera negado. Una evaluación de las religiones siempre se lleva a cabo desde una perspectiva, una visión o un principio de fe particular. Esto se ve aun en el método de Macquarrie, pues él presupone que el Ser último se manifiesta a sí mismo a través de las diversas religiones. Otros que parten del punto de vista de la historia de las religiones, aplican sus propias presuposiciones, que a menudo distan bastante de las presuposiciones específicamente cristianas.

18 Ibíd., pp. 229-31.
19 Ibíd., pp. 231-32.
20 Ibíd., pp. 232-34.

V. LA REVELACION, LA EXISTENCIA Y LAS AFIRMACIONES DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

Algunas de las religiones mundiales, en especial las animistas, politeístas y místicas, no afirman clara o específicamente poseer una autorrevelación de la deidad, aunque en algunos casos enseñen o dejen entrever un contacto con la realidad última. Las grandes religiones monoteístas (islam, judaísmo) sí afirman ser religiones que poseen una revelación divina, basándose especialmente en un libro sagrado.

Además, la incidencia generalizada y casi universalizada de la religión entre los seres humanos parece estar relacionada con una verdad que trataremos más adelante: Que las personas han sido creadas por Dios con la capacidad de relacionarse con él y que padecen bajo su propia falta de realización, hasta que —como dijo Agustín de Hipona—[21] comienzan a relacionarse de la manera correcta con el Dios verdadero y viviente.

Edwin Luther Copeland (1916-) ha evaluado la conciencia religiosa humana de la siguiente manera:

> No importando cómo pudo haber empezado la religión, desde el punto de vista bíblico el hombre es religioso porque Dios lo creó para que tuviera comunión con él. La conciencia religiosa del hombre es parte de la imagen divina en la cual el hombre fue creado. Esta conciencia religiosa aprehende la revelación de Dios como es revelada en la naturaleza, en la sociedad y en la vida interna del individuo. Pero, como está distorsionada por el pecado, la conciencia religiosa del hombre pervierte la verdad de la revelación de Dios. De aquí, las muchas religiones, habiendo sido formadas por la naturaleza caída del hombre, son al mismo tiempo producto de la revelación divina y de la perversidad humana (Rom. 1:18-25). Esto es verdad de la religión donde quiera ésta haya tenido su origen. De este modo, uno puede esperar encontrar en la religión elementos tanto divinos como demoníacos, tanto verdaderos como falsos.[22]

Sin adentrarnos siquiera en los paganismos más sofisticados y seculares, aun el paganismo idolátrico proporciona un testimonio indirecto del verdadero Dios como el objeto correcto de la adoración y la lealtad humanas. Dios no se revela tomando la forma de los dioses de las diversas religiones no cristianas, pero la lealtad de los seres humanos hacia esos dioses indica que su naturaleza fundamental consiste en ser capaces de adorar. Esa adoración también deja traslucir la existencia del autor de la humanidad (ya sea la que adora o la que idolatra), quien es el verdadero receptor de la adoración y el servicio obediente de los seres humanos.

VI. LA RELACION DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS CON LA REVELACION CRISTIANA DE DIOS

¿Cómo deben entender los cristianos la relación entre las religiones no cristianas y la revelación cristiana de Dios? Se han propuesto diversas

[21] *Confessions*, 1.1.
[22] *El Cristianismo y Otras Religiones*, pp. 9, 10.

respuestas a esta pregunta; a continuación detallaremos brevemente las teorías citadas más frecuentemente.[23]

A. LA TEORIA DE LA REALIZACION

Según esta posición, la revelación cristiana de Dios es una realización directa de "lo que es verdad y revelación en otras religiones".[24] Un exponente importante de este punto de vista fue J. N. Farquhar (1861-1929), quien en *The Crown of Hinduism*[25] (La corona del hinduismo) intentó mostrar cómo los diversos estratos de la fe y de la práctica hindúes llegan a su verdadera realización en Cristo y en la religión cristiana. Con todo, Farquhar "oscurece la profundidad y las irreconciliables diferencias entre el cristianismo y el hinduismo", y "no parece ver que mucho del hinduismo no sería realizado, sino más bien destruido y reemplazado si el hinduismo aceptara la fe cristiana".[26] Hay un elemento de verdad en la teoría de la realización, pero no debe olvidarse que existe también en ella la dimensión del juicio y del reemplazo.

B. LA TEORIA DEL LOGOS

Según esta posición, la relación entre las religiones no cristianas y la revelación cristiana de Dios puede entenderse por medio del concepto del Logos, es decir del Verbo (Palabra) preexistente e iluminador que se menciona en el cuarto Evangelio (Juan 1:1, 9), que actúa en todos los lugares en los que no se ha predicado el evangelio. Esta teoría, que se desarrolló en la época de los Padres de la iglesia, atribuye aquellos elementos de verdad contenidos en las religiones no cristianas a la actividad del Logos. Sin embargo, la pregunta surge si el Logos también es responsable de las mentiras y tergiversaciones que existen en esas religiones. Obviamente, la respuesta es negativa, pero debe encontrarse alguna otra explicación.

C. LA TEORIA DE LA DISCONTINUIDAD

Según este punto de vista, no existe una "relación orgánica entre la revelación cristiana y las otras religiones" de los hombres, pues las religiones son el producto de la humanidad y especialmente de la conciencia religiosa del hombre. Por consiguiente, las prácticas religiosas comunes tales como la oración y los sacrificios se atribuyen a la conciencia religiosa humana y no a una "revelación común" de Dios. La revelación cristiana, por tanto, estaría situada "en una posición absolutamente única e independiente de otras".[27]

[23] Nos basaremos aquí sobre la exposición de E. Luther Copeland de tres teorías en *El Cristianismo y Otras Religiones*, pp. 181-85.
[24] Ibíd., p. 181.
[25] (London, New York: H. Milford, 1913).
[26] Copeland, *El Cristianismo y Otras Religiones*, p. 182.
[27] Ibíd., pp. 183, 184. Un expositor de este punto de vista, Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, esp. pp. 251-52, interpretó la "condición dialéctica" de la humanidad, es decir su rebelión contra y su alejamiento de Dios y su simultánea búsqueda de Dios, como "el elemento constitutivo de la conciencia religiosa del hombre".

Esta teoría sirve muy bien para resaltar la singularidad de la revelación cristiana, pero ¿responde adecuadamente a la doctrina cristiana de la revelación general?

Cualquiera sea la teoría que adopten, o aun si no tienen ninguna teoría explícita, muchos cristianos posiblemente estén de acuerdo con Copeland cuando dice:

> Cualesquiera sean los vistazos fugaces que los hombres puedan tener de la verdadera Luz y de la revelación original, ellos son, cuanto más, oscuros, lámparas débiles con llamas humeantes. La oscuridad, la cual ellas débilmente tratan de alumbrar, puede ser solamente iluminada por la luz brillante del "conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo" (2 Cor. 4:6).[28]

VII. LA BUSQUEDA DE UN COMUN DENOMINADOR, LA CRECIENTE TENDENCIA AL SINCRETISMO, Y EL DIALOGO ENTRE LAS RELIGIONES

El análisis del tema de la revelación y de las religiones conlleva necesariamente la consideración de la tendencia moderna y contemporánea hacia la interacción entre las grandes religiones mundiales, movimiento característico de nuestra época que hoy está afectando la teología cristiana. Tres variantes de esta búsqueda merecen la atención de los teólogos cristianos.

A. LA BUSQUEDA DE UN DENOMINADOR COMUN QUE UNA A LAS RELIGIONES

Nicolás (Krebs) de Cusa (1401-64), en su obra *De Pace Fidei* (1453) propuso la unificación del judaísmo, el islam y el cristianismo.[29] A partir de la era de la Ilustración y del deísmo, la nueva disciplina de las religiones comparadas ha tendido a estar marcada por un cierto relativismo religioso. Emil Brunner describió el fenómeno con las siguientes palabras: "Todas las religiones contienen un elemento de revelación, y ninguna religión tiene el derecho de atribuirse el monopolio de la revelación."[30] Mientras que los deístas postularon una "religión natural" sin revelación histórica, divorciada de las religiones mundiales existentes, posteriormente, los estudiosos de las religiones comparadas buscaron un denominador común entre las religiones del mundo. Hablando como teólogo cristiano, F. D. E. Schleiermacher mantuvo que el fundamento de todas las religiones particulares es la piedad, es decir "la conciencia de ser absolutamente dependiente".[31] Conforme a esta posición, el cristianismo sería en relación con la religión lo que una especie es en relación con un género. Lo mismo podría decirse de cualquiera de las religiones. En el siglo XX, tanto el hinduismo védico como el baha'ismo han enseñado que

[28] *El Cristianismo y Otras Religiones*, p. 185.
[29] Una traducción al inglés es *Unity and Reform: Selected Writings of Nicholas de Cusa*, ed. John Patrick Dolan (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962), pp. 195-237.
[30] *Revelation and Reason*, p. 219.
[31] *The Christian Faith*, p. 12.

"todas las religiones son esencialmente una", pero al mismo tiempo ambos pretenden que todas las otras religiones y sus adherentes deberían "fusionarse" con ellos.[32]

Contrariamente a esta búsqueda del común denominador, Emil Brunner reafirmó la singularidad de la revelación cristiana. Sostuvo que "la verdad es exactamente opuesta" a lo que dice esta teoría. De hecho, "el elemento distintivo es lo esencial, y lo que la fe cristiana pueda tener en común con las 'otras religiones' no es esencial".[33]

B. LA TENDENCIA AL SINCRETISMO

En las últimas tres décadas se ha manifestado, por parte de pensadores confesadamente cristianos, una tendencia creciente a reconocer el carácter revelado y salvífico de las religiones no cristianas, como paso necesario para poder llevar a cabo el diálogo con las otras religiones, y/o responder a las acuciantes necesidades de la humanidad. Algunas veces, esta tendencia ha incluido la búsqueda de un denominador común en las religiones aun cuando se negaba que el objetivo fuera lograr un sincretismo. A continuación describiremos tres ejemplos de esta tendencia.

1. *El llamamiento al cristianismo para que deje de afirmar que es la única revelación de Dios (Arnold Toynbee) (1889-1975)*

Toynbee hizo un llamamiento a "todas las grandes religiones vivientes" para que "empiecen a relacionarse de un modo distinto frente a un temible adversario común": "El culto al poder humano colectivo". Sugirió que el "terreno común" pudiera ser la "naturaleza humana egoísta". Toynbee aboga porque el cristianismo se purgue de su "creencia... tradicional de que el cristianismo es algo único", y "del sentimiento de exclusividad y la intolerancia que resulta de creer en la singularidad del cristianismo". Argumentando en base al amor de Dios, el distinguido historiador sostiene que Dios tiene que haberse dado a conocer en varias revelaciones más allá de la revelación en Jesús. Afirma que "el exclusivismo es un estado pecaminoso", pues cae en el "pecado del orgullo".[34]

2. *El llamamiento al reconocimiento cristiano de la revelación divina (y presumiblemente de la salvación) existentes en las religiones no cristianas (neohenoteísmo) (John Macquarrie)*

Macquarrie, suponiendo que "en toda religión hay algo de conocimiento auténtico de Dios, de auténtica revelación, de auténtica gracia", rechazó "el punto de vista que dice que una religión es verdadera y todas las demás falsas". Más bien sostuvo que "uno puede comprometerse dentro de la propia comunidad de fe, usando los símbolos establecidos por esa comunidad, y, sin

[32] Copeland, *El Cristianismo y Otras Religiones*, pp. 176-177.
[33] *Revelation and Reason*, p. 220.
[34] *Christianity among the Religions of the World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1957), pp. 85, 95-96, 97.

embargo, creer que para una persona en otras circunstancias, el mismo Dios se revela en otra comunidad, simbolizado de manera distinta, y que no hay nada defectuoso o inadecuado en el trato de esa persona con Dios". Según Macquarrie, uno no debería "negar" que la revelación exista en otra religión, aunque alguien extraño a ella tampoco podría "afirmar" tal cosa. "La dificultad espiritual de la humanidad hoy no puede pensarse exclusivamente en términos cristianos (o de cualquier otra religión) en contraposición al resto, sino más bien en relación con el contraste entre el conocimiento de Dios y de la gracia del santo Ser por un lado, y el materialismo y positivismo por el otro."[35]

3. El llamamiento a no evangelizar a los adherentes de las grandes religiones no cristianas, basándose en el argumento de que pueden experimentar la gracia de Dios en y por medio de sus propias religiones (Paul J. Tillich)

Tillich hizo un llamamiento al "mutuo juicio" de las religiones que abriera el paso "a una evaluación justa de las religiones con las cuales se tenga contacto". Estaba de acuerdo con la tendencia de no tratar de convertir a los judíos al cristianismo y expresó el deseo de que esta actitud se extendiese a los musulmanes. Tillich instó a que el diálogo tomara el lugar de la conversión en la relación del cristianismo con las religiones no cristianas. El cristianismo debe superar "su propio particularismo" y "penetrar" en su propia profundidad de manera que pierda su propia "importancia" a medida que los cristianos reciban la libertad de ver la presencia de Dios "en otras expresiones del sentido último de la existencia humana".[36]

Es significativo notar que cada uno de estos tres pensadores, Toynbee, Tillich y Macquarrie, trazan la línea que separa la verdadera religión de la falsa, no usando categorías propias del cristianismo y de otras religiones o filosofías, sino más bien utilizando categorías derivadas de un postulado personal religioso-filosófico y puntos de vista que negarían u opacarían esto. Para Toynbee, la verdadera religión es una fe que sobrepasa "el culto al poder humano colectivo". Para Tillich, la verdadera religión es aquella que expresa "el sentido último de la existencia del hombre". Para Macquarrie, la verdadera religión es "el conocimiento de Dios y de la gracia del santo Ser", en contraposición al "materialismo" y al "positivismo". En cada caso, la verdadera religión se define sin referencia alguna a Jesucristo. Tillich y Macquarrie tienen intereses ontológicos que hacen muy fácil que absoluticen el "Ser" o el "fundamento del Ser" y que conecten la verdadera religión con tal realidad. Toynbee parece querer que una cultura mundial emergente, presumiblemente una cultura única, forme alianzas religiosas lo suficientemente fuertes como para resistirse al totalitarismo o a otros colectivismos. Aunque cada uno de los tres autores niegue específicamente que el sincretismo sea la meta propuesta, Toynbee propone la búsqueda de un "terreno común" de

[35] *Principles of Christian Theology*, pp. 146, 155, 156, 158.
[36] *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Columbia University Press, 1963), pp. 94-95, 97.

entre todas las religiones, Tillich ruega al cristianismo que supere su "propio particularismo" y que los cristianos reconozcan la "presencia espiritual" vigente en las otras religiones, y Macquarrie enseña que "en toda religión hay alguna medida de auténtico conocimiento de Dios, de auténtica revelación y de auténtica gracia".[37]

C. DIALOGO ENTRE LAS RELIGIONES

1. El surgimiento y crecimiento del diálogo entre las religiones[38]

El diálogo formal entre líderes de las principales religiones mundiales es un fenómeno del siglo XX. Entre los factores que posiblemente hayan contribuido al surgimiento de este diálogo podemos mencionar el Parlamento Mundial de las Religiones, en Chicago (1893); el informe de los laicos protestantes norteamericanos en 1932, titulado *Reconsiderando las misiones;* el resurgimiento del budismo; y la inmigración creciente de fieles de religiones no cristianas y no judías a las naciones occidentales. Para los católicorromanos, el diálogo entre las religiones comenzó a partir de la adopción por el Concilio Vaticano II del decreto *Nostra Aetate,* que versaba sobre las religiones no cristianas y se lleva a cabo bajo el Secretariado para Religiones No Cristianas. A nivel protestante, este diálogo se ha llevado principal pero no exclusivamente a cabo a través del Consejo Mundial de Iglesias.[39]

2. Tendencias actuales del diálogo entre las religiones

Con respecto al diálogo entre las religiones, debemos identificar y evaluar dos tendencias fundamentalmente diferentes.

a. Según la primera tendencia, los participantes en el diálogo deben estar totalmente abiertos a las creencias o las percepciones de los otros participantes, dispuestos a reconocer la verdad en las religiones de los otros, preparados para ceder el carácter absoluto de la fe en Jesucristo, rayando en un nuevo sincretismo o en el intento de desarrollar una "teología mundial". Entre los estudiosos de las religiones comparadas que abogan por y participan de esta tendencia podemos mencionar a Wilfred Cantwell Smith (1916- , protestante, EE. UU. de A.), John Harwood Hick (1922- , protestante, Gran Bretaña) y Paul Knitter (1939- , católicoromano, EE. UU. de A.).[40]

[37] Este párrafo, con ciertas variaciones en los tiempos verbales, apareció por primera vez en el artículo del autor "Theological Foundations of Christian World Missions", pedido por y entregado a la División de Apoyo a las Misiones de la Junta de Misiones Foráneas de la Convención Bautista del Sur (EE. UU. de A.), septiembre de 1971, pp. 35-36. Ver asimismo por el mismo autor, "Three Present-Day Goliaths", Western Recorder 146 (25 March 1972): 3, 9.
[38] El diálogo interreligioso debe distinguirse del diálogo ecuménico, en el que participan solamente grupos religiosos que profesan ser cristianos.
[39] John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 15-25. El Departamento de Testimonio a las Religiones (Interfaith Witness Department) de la Junta Nacional de Misiones de la Convención Bautista del Sur (EE. UU. de A.) ha tomado parte en diálogos con judíos y musulmanes.
[40] No mencionamos aquí a John B. Cobb, Jr. (protestante, EE. UU. de A.) porque es más cristocéntrico y deja lugar para el testimonio cristiano más allá o después del diálogo.

b. Según la segunda tendencia, la participación en el diálogo se realiza a partir de la "humanidad compartida" pero no sobre la base de una "religiosidad compartida". El diálogo no tiene que ocurrir necesariamente entre tradiciones religiosas completas, y, en el caso de los cristianos, debe basarse sobre el carácter absoluto de la persona de Jesucristo. La segunda tendencia es la postura oficial del Consejo Mundial de Iglesias, aunque existen puntos de vista divergentes dentro del Consejo.[41]

La primera tendencia plantea serios problemas para la integridad de la fe y enseñanza cristianas. Es especialmente problemático en lo que a la doctrina de la persona y la obra de Jesús se refiere. También plantea problemas para el papel misionero de los cristianos actuales —si el diálogo ha de reemplazar el testimonio a los fieles de otras religiones— y para el reconocimiento futuro del carácter único de la revelación/salvación de Dios en Jesucristo, si es que en un futuro ha de prevalecer un relativismo interreligioso. La segunda tendencia no parece amenazar tanto la integridad de la fe y de la enseñanza cristianas, pero todavía no está totalmente claro cómo ha de relacionarse esta tendencia con el testimonio cristiano y con la actividad misionera.

3. El diálogo entre las religiones y la salvación en y por medio de las religiones no cristianas

a. "Cristianos anónimos"

A partir de 1961, Karl Rahner, un teólogo católicorromano, abrazó el concepto del "cristiano anónimo". Según esta idea, aquellas personas que han sido adherentes de las religiones no cristianas pueden haber "recibido la gracia de Cristo afuera de la iglesia (cristiana)" "sin saberlo". Las religiones no cristianas pueden ayudar a que esas personas reciban la gracia, pero después que los pueblos reciben el cristianismo, sus tradiciones no cristianas han sido "en principio superadas".[42]

b. Las religiones no cristianas como portadoras de la salvación divina para sus adherentes

Hans Küng ha enseñado específicamente que cada una de las grandes religiones puede ser portadora o vehículo de la salvación divina, aunque contenga importantes errores. La Iglesia Cristiana es "el camino extraordinario de salvación" y las grandes religiones son "el camino 'ordinario' de salvación para la humanidad no cristiana". De hecho,

[41] Cobb, *Beyond Dialogue*, pp. 36-47.
[42] Cobb, *Beyond Dialogue*, p. 23, basándose en Rahner, *Theological Investigations:* tomo 5, *Later Writings*, trad. Karl-H. Kruger (Baltimore: Helicon Press; London: Darton, Longman and Todd, 1966), cap. 6; vol. 14, *Ecclesiology, Questions in the Church, Church in the World*, trad. David Bourke (New York: Seabury Press, 1976), cap. 17; vol. 16, *Experience of the Spirit: Source of Theology*, trad. David Morland, O.S.B. (New York: Seabury Press, 1979), cap. 13.

> cada persona debe encontrar su salvación dentro de su propia condición histórica. La expresión "dentro de su propia condición histórica" significa aquí: Dentro de su medio individual y social, del cual no puede simplemente escaparse y, finalmente, dentro de la religión que le es impuesta por la sociedad... El hombre debe encontrar la salvación dentro de la religión que tiene a su disposición en su situación histórica. Por lo tanto, es su derecho y su deber buscar a Dios dentro de esa religión, en la cual el Dios oculto ya lo ha encontrado. Esto es así hasta que sea confrontado existencialmente con la revelación en Jesucristo.
>
> . . . .
>
> Cada religión mundial está bajo la gracia de Dios y puede ser un camino a la salvación, ya sea primitiva o muy evolucionada, mitológica o iluminada, mística o racional, teísta o no teísta, una religión verdadera o una cuasi-religión. Toda religión puede en principio ser un camino a la salvación y esperamos que todas lo sean.[43]

Las enseñanzas soteriológicas ya comunes en el diálogo entre las religiones que mantienen numerosos católicorromanos y protestantes de orientación ecuménica son contrarias a las enseñanzas soteriológicas propuestas por los evangélicos conservadores en el pasado y en el presente. La situación actual hace que pese más sobre los evangélicos conservadores la responsabilidad de mantener una cristología elevada y basada en Cristo, articulando claramente su postura frente a las religiones no cristianas.

VIII. LA DOCTRINA CRISTIANA DE LA REVELACION ESPECIAL EN RELACION CON LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS Y SUS ADHERENTES

Aunque todavía no hemos tratado en detalle la doctrina de la revelación especial, es necesario que toquemos el tema si queremos completar nuestro análisis de la revelación, la religión y las religiones.

A. El cristianismo, comenzando con los apóstoles, ha afirmado que la revelación divina ha ocurrido de manera singular y suprema en Jesús de Nazaret, como Mesías, Hijo de Dios y Señor, y que esta revelación tiene un cierto carácter salvífico exclusivo. "A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios único que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer" (Juan 1:18). "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Juan 14:16). "El que me ha visto, ha visto al Padre" (Juan 14:9c). "El es la piedra rechazada por vosotros los edificadores, la cual ha llegado a ser cabeza del ángulo. Y en ningún otro hay salvación, porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos" (Hech. 4:11, 12). Por cierto, Justino Mártir, Ulrico Zwinglio y otros enseñaron que ciertos filósofos y sabios griegos encontraron la salvación. Pero la doctrina cristiana ha enfatizado que la salvación de Dios es por medio de Jesucristo.

B. Esta afirmación cristiana no debe ser una manifestación de logros humanos y por consiguiente, tampoco un ejemplo de orgullo humano o de

[43] "The World Religions in God's Plan of Salvation", pp. 51-52, 56-57. Ver asimismo Cobb, *Beyond Dialogue*, pp. 22-23.

estrechez, sino que apunta a la glorificación de Dios en Jesucristo. Por decirlo en las palabras de J. E. Lesslie Newbigin (1909-):

> Puesto que tenemos un mensaje de juicio y de gracia para toda la humanidad, un mensaje que viene de más allá de la muerte, podemos y debemos ir a todos los hombres, incluyendo aquellos cuyas actitudes éticas superan las nuestras, contándoles del evangelio.[44]

C. Las épocas de avance del cristianismo, desde la época preconstantiniana hasta la época moderna, han estado marcadas por la convicción de que la revelación de Dios en Cristo es única y suficiente. La expansión no ha coincidido con tendencias sincretistas, con la búsqueda de un denominador común entre las religiones o con la idea de que otras religiones son verdaderas portadoras de salvación. El caballito de batalla del mensaje cristiano ha sido el carácter único y suficiente de Jesucristo. ¿Podemos renunciar a creer en el carácter único de la revelación cristiana sin distorsionar la enseñanza y la práctica cristianas y sin perjudicar la práctica misionera de las iglesias? ¿No será que debemos considerar al sincretismo y/o al relativismo como un "caballo de Troya"?

D. ¿No es posible y factible que tome vigencia un modus vivendi entre los cristianos y los fieles de las religiones no cristianas que incluya la cooperación en proyectos humanitarios e intentos de consolidar la paz mundial, pero sin que los cristianos renuncien al carácter único e indispensable de la revelación y la redención en Jesucristo?

E. La proclamación del evangelio a toda persona, y a todos los pueblos, y todas las naciones sigue siendo tarea de los cristianos y de la iglesia cristiana en el período entre el primer y el segundo advenimientos de Jesucristo (Mat. 23:14):

> La muerte y resurrección de Jesús constituyen un hecho que torna secundaria aun la existencia futura de la civilización humana. La convicción cristiana es que ese hecho debe ser anunciado a todo el mundo como el secreto de la reconciliación, en primer lugar entre el hombre y su Hacedor, y en segundo lugar entre el hombre y su prójimo.[45]

[44] *A Faith for This One World?* (New York: Harper and Brothers, 1961), p. 71.
[45] Ibíd., p. 55.

5

TEOLOGIA NATURAL: COSMOVISIONES

En nuestro análisis de la revelación general (cap. 3) remarcamos las diferencias entre la revelación general y la teología natural. Ahora es menester que le brindemos nuestra atención a la teología natural de un modo más específico. Luego de notar las principales posiciones respecto a la relación de la filosofía con la teología cristiana, examinaremos algunas de las cosmovisiones más importantes a la luz de la revelación cristiana de Dios (cap. 5) y los principales argumentos esgrimidos por el teísmo en sus esfuerzos por probar la existencia de Dios (cap. 6).

I. LA RELACION ENTRE LA FILOSOFIA Y LA TEOLOGIA CRISTIANA

A través de toda la historia del cristianismo se han mantenido diversas posiciones con respecto a la relación que debe existir entre la filosofía o las filosofías y la teología cristiana. Millard J. Erickson las ha resumido de la siguiente manera:[1]

A. La teología cristiana no debe mantener una relación esencial con la filosofía (en especial la griega), ni depender de ella (Tertuliano, Martín Lutero, 1483-1546).

B. La teología cristiana "puede ser dilucidada por la filosofía" (Agustín de Hipona, utilizando la corriente del neoplatonismo).

C. La teología cristiana "a veces puede [ser] establecida [o probada] por la filosofía" (Tomás de Aquino, utilizando el pensamiento de Aristóteles, 384-322 a. de J.C.).

D. La "teología cristiana puede... ser juzgada por la filosofía" (el deísmo, por ejemplo John Toland). La consecuencia de este punto de vista suele ser el rechazo de algunas de las principales doctrinas cristianas.

E. La filosofía puede proveer parte de los contenidos de la teología cristiana (Georg W. F. Hegel). En el pensamiento de Hegel, las verdades cristianas se ven subordinadas a la filosofía idealista y absorbidas por ella.

En la sección III de este capítulo nos concentraremos especialmente sobre las cosmovisiones descritas en los puntos B. y C.

[1] *Christian Theology*, pp. 40-42.

II. ALGUNAS DEFINICIONES DE LA "TEOLOGIA NATURAL"

Julian Victor Langmead Casserley (1909-78) propuso cuatro definiciones diferentes pero igualmente legítimas de la expresión "teología natural".[2]

A. "Cualquier corriente intelectual que se concibe como dirigida hacia Dios... [o] un movimiento intelectual que alguien desarrolla como consecuencia de su identidad como ser con un destino intelectual que se orienta hacia Dios."

B. "Algún tipo de argumento, basado en premisas naturalistas, a favor de la validez del comportamiento religioso, de la existencia de Dios o de la realidad del plano espiritual."

C. "Una teología de la naturaleza" o "un intento de mostrar que las categorías teológicas del pensamiento se adecuan a la interpretación de la naturaleza o de las ciencias naturales."

D. "Trazar una analogía entre... la experiencia 'natural' y la experiencia 'evangélica", tal como ocurre en la obras *Analogy of Religion* (Analogía de la religión) de Joseph Butler (1692-1752) y *Alciphron* de George Berkeley (1685-1753).

Si tomamos en cuenta el análisis de las diversas cosmovisiones que hemos de desarrollar, parece deseable y apropiado que desarrollemos una nueva definición de la "teología natural" que se relacione específicamente con las cosmovisiones. Usaremos nuestra definición juntamente con la segunda definición de Casserley en nuestra consideración de las cosmovisiones y de los argumentos a favor del teísmo.

La nueva definición es la siguiente: La teología natural es el intento de la humanidad de construir una cosmovisión basándose en la razón (no meramente en la "razón técnica", sino en la totalidad de los poderes y las experiencias humanas, incluyendo la naturaleza y la historia).

La segunda definición de Casserley tiende a vincular la teología natural con el teísmo, mientras que la definición que acabamos de proponer puede relacionarse con e incluir diversas cosmovisiones. Si la "teología natural" se entiende como algo que incluye el esfuerzo humano, la búsqueda humana por establecer una relación favorable con la realidad última, ya sea con un Dios, con dioses o con otra cosa, entonces la definición de la teología natural que hemos de utilizar debe ser igualmente completa. Del mismo modo, Hendrik Kraemer ha afirmado que "todas las religiones, todas las filosofías y todas las cosmovisiones son esfuerzos por parte del hombre para comprender la totalidad de la existencia. Estos esfuerzos muchas veces conmueven por su sublimidad o se tornan patéticos o repugnantes por su ineficacia".[3]

Por lo tanto, en un sentido muy amplio, las diversas cosmovisiones deben entenderse como expresiones de la teología natural.

---

[2] *The Scope and Variety of Natural Theology* (Washington D.C.: N.N., 1953), pp. 2-3.
[3] *Religion and the Christian Faith*, p. 44.

III. COSMOVISIONES REPRESENTATIVAS

A. EL ATEISMO: LA NEGACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS[4]

1. Historia

Los orígenes históricos del ateísmo se remontan hasta los sofistas y materialistas de la antigua Grecia. También se descubre en el jainismo de la India moderna. En Occidente ha existido una tradición de ateísmo a partir del Renacimiento. En el siglo XX el ateísmo ha sido aliado del marxismo-leninismo y en los Estados Unidos de América es un movimiento organizado.

2. Tipología

a. Ateísmo práctico

Se trata de un estilo de vida llevado a cabo como si no existiera Dios. Quizá el Salmista tenía este tipo de ateísmo en mente cuando afirmó que el necio en su corazón dijo: "No hay Dios" (14:1a; 53:1a).

b. Ateísmo declaratorio (o postulatorio)

En los escritos de Friedrich Nietzsche (1844-1900) encontramos las siguientes palabras: "Si no hubiera dioses, ¿cómo podría yo aguantar no ser un dios? Por tanto, no hay dioses."[5] Aquí encontramos una forma declaratoria del ateísmo (que difícilmente se puede tratar en más detalle).

c. Ateísmo teórico

Esto es un intento más deliberado y formal de probar la inexistencia de Dios. Entre los representantes de esta posición podemos mencionar a Jean-Paul Sartre (1905-80), el literato francés que negó que Dios jamás hubiera existido, y Madalyn Murray O'Hair (1919-), una atea norteamericana de corte militante y politizado.

3. Consecuencias

Según el ateísmo, no es posible el conocimiento de Dios en sentido positivo alguno, y por consiguiente no puede haber una revelación de Dios, sino solamente nociones equivocadas acerca de una deidad inexistente.

4. Crítica

El ateísmo desconoce o se desentiende de las evidencias de un diseño que

[4] El ateísmo puede unirse con diversas otras cosmovisiones.
[5] Zarathustra 2, "On the Happy Islands", citado por Brunner, *Revelation and Reason*, p. 349.

pareciera poder descubrirse en el universo, de la importancia del testimonio humano generalizado acerca de la experiencia religiosa, la fuerte evidencia de la conciencia religiosa humana y de otras consideraciones favorables al teísmo.

5. Valor

El ateísmo representa "el derecho de protestar en contra del elemento de falsedad que acompaña a toda formulación humana de la verdad divina, el elemento 'demasiado humano' y carente de Dios que persiste en toda teología".[6]

B. EL MATERIALISMO: LA MATERIA O ALGUNA MANIFESTACION DE LA MATERIA ENTENDIDA COMO REALIDAD ULTIMA

1. Historia y tipología

Leucipo y Demócrito enseñaron el materialismo en la Grecia antigua. En la filosofía materialista moderna el enfoque se ha trasladado de la materia a la energía.

Entre las aplicaciones modernas de la cosmovisión materialista está el considerar la prosperidad económica, o la tecnología moderna y sus ventajas como el *summum bonum*.

Otra variante del materialismo es el secularismo, es decir, la idea de que la única realidad es aquella que tiene que ver con "esta época" (*hoc saeculum*) y "este mundo" (*hic cosmos*).

2. Consecuencias

Según el materialismo, Dios no existe, pues la personalidad es solamente un estado provisorio, y lo que se denomina "alma" o "espíritu" es una fase de la existencia material. La religión es cuanto mucho una superstición, y la ética se reduce a la conveniencia. Según el secularismo, la vida después de la muerte es algo secundario o inexistente, y el concepto de Dios no es necesario para explicar el sentido del cosmos.

3. Crítica

El materialismo cancela toda una serie de realidades, las espirituales, para exaltar otra serie de realidades, las materiales. No ofrece una explicación de las dimensiones que en el ser humano superan la dimensión física, como por ejemplo la mente, la memoria, la voluntad y la libertad. Tampoco explica de dónde proviene el diseño que parece trasuntarse en el universo.[7]

---

[6] Brunner, *Revelation and Reason*, p. 350.
[7] Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 111, 112.

4. Valor

El materialismo sirve como protesta frente al engaño que puede surgir de los argumentos especulativos, de la imaginación poética, de los sueños, las visiones o las alucinaciones, y sirve también como testigo de la realidad tangible —si bien no última— de lo que los teístas llaman el orden creado.

C. EL AGNOSTICISMO: LA NEGACION DE LA POSIBILIDAD DE CONOCER A DIOS A CIENCIA CIERTA (= IGNORAMUS)

1. Historia y tipología

a. Los filósofos de los siglos XVIII y XIX

1) Emmanuel Kant (1724-1804), aunque admitía que los seres humanos pueden conocer el mundo de los "fenómenos", negaba que puedan conocer con total certeza lo referido al "noúmeno" (*Crítica de la razón pura*). Para poder lograr plenamente los objetivos morales humanos, se requiere la vida después de la muerte. De ahí se deduce la necesaria existencia de Dios, de la libertad y de la inmortalidad (*Crítica de la razón práctica*).

2) David Hume (1711-76) enseñó que cualquier afirmación significativa "debe ser racional o bien someterse al control de los cinco sentidos físicos".[8] Según Hume, las creencias "son ocasionadas por las costumbres y los instintos, pero no por la razón", y por lo tanto "no tienen un carácter cierto y demostrable".[9]

3. Herbert Spencer (1820-1903) argumentó que las mentes humanas "están necesariamente excluidas del conocimiento de la realidad última", puesto que son relativas y finitas, y por lo tanto incapaces de captar lo Absoluto. Sin embargo, según Spencer, las personas sí pueden "tener una especie de certeza vaga e indefinida" de la existencia de lo Absoluto.[10]

4) El positivismo de Auguste Comte, que llegó a ser una religión de la humanidad además de ser una filosofía, suponía que el conocimiento se limita a lo fenomenológico, y enseñó como ley sociológica que han existido tres "etapas" en la historia humana. La primera fue la etapa teológica, caracterizada por el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo. La segunda etapa fue la metafísica, que coincidió con la Ilustración. La humanidad estaría ahora en la tercera etapa, "positiva" o científica, en la que el conocimiento se obtiene por medio del método científico. Por otra parte, los métodos cognitivos que se utilizaron en las dos primeras etapas ya han perdido su validez.[11]

---

[8] John P. Newport, "The Unique Nature of the Bible in the Light of Recent Attacks", *Southwestern Journal of Theology* n.s. 6 (October 1963): 93.
[9] Arthur Kenyon Rogers, *A Student's History of Philosophy* (3ra. ed.; New York: Macmillan, 1935), p. 345.
[10] Ibíd., p. 458b.
[11] Ibíd., pp. 435-42.

b. El positivismo lógico

Este movimiento filosófico surgió de un seminario que tuvo lugar en la Universidad de Viena en 1923, dirigido por Moritz Schlick y que contó con la participación de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y Alfred Jules Ayer (1910-). Fue un intento de limitar el lenguaje significativo o "representativo" a las afirmaciones a priori, analíticas, o matemáticas (p. ej.: "Dos más dos es igual a cuatro") y las afirmaciones a posteriori, sintéticas, informativas o verificables científicamente (p. ej.: "la piedra que sostengo en mi mano izquierda pesa más que la que sostengo en mi mano derecha"). Los positivistas lógicos admitían el uso del lenguaje no representativo o "emocional" (p. ej. "¡Ay!"), considerando que las afirmaciones teológicas no podían ascender a un nivel más alto que el emotivo.[12]

c. Cientismo

Análogamente al positivismo de Comte, el cientismo sostiene que el único conocimiento válido es el que se deriva del método científico, es decir, por medio de la observación, experimentación y verificación.

2. Crítica

El agnosticismo se contradice a sí mismo, pues afirma "que hay un inconocible que no se puede conocer".[13] Saber que algo existe y que no lo podemos conocer constituye de hecho un saber considerable. Además, al igual que el ateísmo y el materialismo, el agnosticismo sostiene una posición reduccionista hacia toda la realidad espiritual.

3. Valor

El agnosticismo representa "la verdad de que el hombre no puede conocer a Dios por medio de sus propios esfuerzos" y "que todo el conocimiento racional de Dios es extremadamente hipotético e incierto".[14]

D. EL PANTEISMO: LA IDENTIFICACION DE DIOS CON EL MUNDO MATERIAL ("DIOS ES TODO")

1. Historia y tipología

a. Panteísmo politeísta

Esta es una forma "irreflexiva" e "ingenua" del panteísmo.

[12] Erickson, *Christian Theology*, pp. 128-33.
[13] Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 109, 110.
[14] Brunner, *Revelation and Reason*, p. 357.

> Pues pertenece a la esencia del paganismo el no poder discernir la diferencia entre Dios y el mundo; según el panteísmo politeísta, la transición de la criatura al Creador es fluida. Este panteísmo diviniza la naturaleza e identifica a Dios con la esfera natural.[15]

b. Panteísmo reflexivo o filosófico

Baruch Spinoza (1632-77) sostuvo que Dios es la sustancia eterna y universal, y que sus atributos son la extensión y el pensamiento.

c. Panenteísmo

Esta posición está a mitad de camino entre el panteísmo y el teísmo. Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), su primer exponente, trató de combinar el absolutismo de Schelling y Hegel con el subjetivismo de Kant y Fichte.[16] Según este punto de vista, "Dios se compenetra ricamente en la naturaleza y el hombre, sin ser idéntico a ellos".[17]

2. Consecuencias

Según el panteísmo, Dios es

> la inteligencia y la vida impersonales que penetran a todo el universo. Dios y la naturaleza son uno... La naturaleza es simplemente una fase pasajera o manifestación de la Realidad Infinita que llamamos Dios... Por lo tanto, no hay un Dios personal que trascienda a la naturaleza.[18]

Consiguientemente, a Dios se lo conoce como naturaleza.

Para el panteísta, Dios no puede ser personal porque la personalidad implica necesariamente la autoconciencia, o la capacidad de diferenciar el ser del no ser. Tal autoconciencia es contraria a la universalidad del panteísmo. Por lo tanto, el Creador no puede ser distinguido de la criatura.

Según el panteísmo, la oración a Dios, la conciencia del pecado contra Dios, y la encarnación del Hijo de Dios no pueden tener realidad objetiva.[19]

3. Crítica

a. El panteísmo no trata adecuadamente las evidencias en favor de la existencia de la personalidad de Dios y de los seres humanos.

b. El panteísmo no ofrece una mejor explicación del origen y del orden del mundo que el teísmo.

[15] Ibíd., p. 350.
[16] *The Encyclopedia Americana*, ed. de 1952, 16:539.
[17] Bernard L. Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), p. 23.
[18] Conner, *La Revelación y Dios*, p. 51.
[19] Ibíd., p. 52; ver también Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal.*

c. El panteísmo expresa "una doctrina exagerada de la inmanencia divina".[20]

4. Valor

El panteísmo representa un desarrollo "unilateral" de la verdad de la "omnipotencia del creador", pero deja de lado la relativa independencia de la criatura. Es verdad que "Dios es el fundamento de todo" y el único que existe en sí mismo.[21]

E. EL MATERIALISMO DIALECTICO: LA INTERACCION HISTORICA DE FUERZAS ECONOMICAS OPUESTAS ENTENDIDA COMO REALIDAD ULTIMA

Esta cosmovisión es una forma de materialismo, pero es un materialismo con "un movimiento dialéctico intencional".

1. Representantes y fuentes históricas

a. Representantes

Los principales representantes han sido Karl Marx (1818-83) y Vladimir Ilich Lenin (1870-1924).

b. Fuentes históricas

1) La dialéctica característica de esta posición (tesis, antítesis, síntesis) se deriva del pensamiento de G. W. F. Hegel (1770-1831). También provienen de Hegel los conceptos de lo racional entendido como lo real y la concepción del estado como la encarnación de la idea de lo divino sobre la tierra.[22]
2) El materialismo característico de esta cosmovisión proviene del pensamiento de Ludwig Feuerbach (1804-72).[23]
3) El concepto de una meta al final de la historia pareciera derivarse de la tradición judeocristiana.

2. Consecuencias

Según el materialismo dialéctico, no hay posibilidad de que exista un Ser último espiritual, y consiguientemente no sería posible la autorrevelación del mismo. La economía es el fundamento tanto de la verdad como de la sociedad, mientras que la religión, la ética y las instituciones sociales son parte de una superestructura que se construye por encima de la base

[20] Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 141.
[21] Brunner, *Revelation and Reason*, p. 351.
[22] R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism: An Introduction* (5ta ed. rev.; New York: Macmillan, 1957), pp. 9, 16-20.
[23] Ibíd., pp. 9-10.

económica. Por lo tanto, la religión está determinada por la economía y puede denominarse "el opio del pueblo".

3. Crítica

El materialismo dialéctico comparte las debilidades del materialismo y del ateísmo, mientras que su dimensión de estar orientado hacia una meta puede ser realizada más satisfactoriamente por la esperanza escatológica cristiana.

4. Valor

a. Representa la verdad de que los seres humanos no pueden sobrevivir sin sustento económico.
b. Representa la verdad de que la historia tiene un sentido, pues tiene una meta o un fin hacia el cual está avanzando.

F. EL PRAGMATISMO: DETERMINAR EL SENTIDO DE UNA IDEA DE ACUERDO CON SUS RESULTADOS PRACTICOS

1. Principales representantes

El pragmatismo es "posiblemente la única filosofía característicamente norteamericana". Sus principales representantes fueron Charles Santiago Sanders Peirce (1839-1914); William James (1842-1910), autor de *Varieties of Religious Experience* (Las variedades de la experiencia religiosa); y John Dewey (1859-1952), quien tuvo gran influencia sobre la educación de los EE. UU. de A.

> Peirce concentró sus esfuerzos sobre los experimentos repetibles de la comunidad científica. James... enfatizó las creencias particulares del individuo como ser humano antes que en su papel de investigador intelectual... [Por consiguiente] el sentido (para Peirce) o la verdad (para James) de una proposición consiste en las consecuencias de la misma que se puedan experimentar.

Dewey defendió el "instrumentalismo", según el cual cobra importancia cualquier idea que contribuya a solucionar problemas o a desarrollar la moral.[24]

2. Consecuencias

El pragmatismo no se preocupa por discernir la verdad o realidad última sino que se centra en la experiencia útil y práctica. Para Dewey, la religión es valiosa para "juntar a las personas en una unidad de comunicación, de vida compartida y de experiencia compartida". Otras formas religiosas que no son tan útiles deben ser desechadas.[25]

[24] Erickson, *Christian Theology*, pp. 42, 43-44.
[25] Ibíd., p. 44.

3. Crítica

Millard J. Erickson ha planteado tres preguntas incisivas acerca del pragmatismo:

a. ¿Cómo debe determinarse la conveniencia o la practicalidad? ¿No se necesitaría para ello un sistema de valores más allá del pragmatismo?

b. El pragmatismo, ¿no limita innecesariamente el "espacio vital" de las afirmaciones verdaderas?

c. ¿Cuánto tiempo se necesita o es apropiado para llevar a cabo una "evaluación de las ideas"?[26]

4. Valor

El pragmatismo plantea una protesta válida en contra de los sistemas de pensamiento especulativo o abstracto que tienen un valor escaso o nulo para la vida humana.

G. EL EXISTENCIALISMO: LA VERDAD QUE SE OBTIENE COMENZANDO POR LAS PREOCUPACIONES DEL SER ANTES QUE CON LA METAFISICA

Según esta cosmovisión, la existencia es previa a la esencia. Consiguientemente, es posible descubrir el misterio de la existencia o de la verdad participando en la existencia. El existencialismo es irracional, individualista, subjetivo y está orientado hacia la libertad.[27]

1. Historia y tipología

a. Existencialismo ateo

Su mayor representante ha sido Jean-Paul Sartre.

b. Existencialismo neutral, pero inclinado hacia el ateísmo

Esta fue la postura de Martin Heidegger (1889-1976).

c. Existencialismo teísta

Sus representantes incluyen tanto sus pioneros del siglo XIX como los exponentes en el siglo XX: Blaise Pascal (1623-62), quien enfatizó el conocimiento "del corazón"; Soren Kierkegaard (1813-55), quien subrayó el conocimiento por medio de la apropiación; Karl Jaspers (1883-1969); y Gabriel Marcel (1889-1973).[28]

[26] Ibíd.
[27] Ibid., pp. 45-46.
[28] Bernard L. Ramm, *Diccionario de Teología Contemporánea* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1969), p. 56.

2. Consecuencias

El existencialismo rechaza la idea de que la verdad tenga carácter de proposición y prefiere buscar la verdad existencial que se descubre a través del salto de fe. Para el existencialismo ateo, la existencia humana lleva a la negación de la existencia de Dios. Para el existencialismo teísta, la existencia humana lleva a la fe en el Dios que actúa, no en Dios como Ser. Esta cosmovisión "puede ser tanto un estorbo como una ayuda a la fe, dependiendo de dónde uno se encuentre en su peregrinaje personal".[29]

3. Crítica

Según Millard Erickson, el existencialismo:[30]

a. Subjetiviza la verdad excesivamente, haciendo de ella la "verdad para mí", de manera que existe el peligro de que "la experiencia subjetiva se torne un fin en sí misma".

b. Tiene dificultades a la hora de "defender sus valores y juicios éticos".

c. Quizá refleje en su énfasis sobre la "pasión" simplemente "la ansiedad propia de la inseguridad" y sea totalmente diferente del verdadero compromiso de fe cristiano.

4. Valor

a. El existencialismo enfatiza como verdad la dimensión humana de la captación y la apropiación de la verdad.

b. Su temática es en parte análoga a la temática cristiana: El valor y el carácter único de los seres humanos; "la libertad y la necesidad de elegir"; el compromiso apasionado que se necesita para tener fe y buscar la verdad; y el absurdo y la desesperación característicos de la incredulidad y de la falta de compromiso.[31]

H. LA FILOSOFIA PROCESAL: EL PROCESO ENTENDIDO COMO REALIDAD ULTIMA, SIENDO EL CAMBIO AQUELLO QUE PERMITE SU COMPRENSION

1. Historia y tipología

a. Heráclito de Efeso (c. 500 a. de J.C.) enseñó que toda la realidad es un flujo constante.

b. Alfred North Whitehead (1861-1947), matemático y filósofo británico, fue el padre del movimiento procesal moderno. Otros filósofos que abrazan esta cosmovisión son Charles Hartshorne (1897-) y Henry Nelson Wieman (1884-1975). Entre los teólogos que han tratado de combinar la filosofía proce-

[29] Moody, *The Word of Truth*, pp. 70-71.
[30] *Christian Theology*, pp. 47-48.
[31] Ibíd., p. 47.

sal y la teología cristiana podemos mencionar a W. Norman Pittenger, John B. Cobb, h. y David Ray Griffin.

2. Conceptos

Usando un lenguaje muy particular, los filósofos procesales hablan de "ocasiones (o momentos) de la experiencia", que son "unidades procesales... caracterizadas por el placer". En cada ocasión presente hay una "aprehensión" o un "sentimiento" que se remonta a ocasiones pasadas. En otras palabras, el pasado se incorpora parcialmente al presente, como puede verse por ejemplo en el caso del recuerdo.[32] Según esta filosofía, un "nexo" es "el grupo de conexiones que se da en una sociedad compuesta por 'ocasiones' reales".[33]

3. Consecuencias

Según el pensamiento procesal, Dios "participa en la realidad de todo lo demás".[34] El "llegar a ser" de Dios se enfatiza más que su Ser, por lo menos en el pensamiento de Hartshorne. El que esta filosofía constituya una base adecuada a partir de la cual se puede entender la revelación cristiana de Dios es un punto sobre el cual discrepan quienes defienden o critican esta cosmovisión.

4. Crítica

Erickson[35] plantea cuatro preguntas críticas referidas a esta cosmovisión:
a. ¿Qué constituye "la base de la identidad" de las "ocasiones (o de los momentos) de la experiencia" si no se puede tomar como fundamento "una sustancia o una persona"?
b. "¿Sobre qué base se puede evaluar el cambio?" Seguramente, no todo cambio es bueno.
c. ¿"No podría existir un punto medio entre" decir por un lado que el cambio es "el fundamento de la realidad" y afirmar por el otro que "la realidad última" es una "sustancia estática, inamovible y fija"?
d. ¿Cuánto tiempo dura una "ocasión" o un "momento" de experiencia? "Si existe un número infinito de estas unidades", ¿es realmente factible llamarlas "unidades?"

5. Valor

La filosofía procesal subraya que nunca captamos la realidad de un modo totalmente estático.

[32] John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, pp. 16-23.
[33] Moody, *The Word of Truth*, p. 71.
[34] Erickson, *Christian Theology*, p. 51.
[35] Ibíd., pp. 52-53.

I. EL IDEALISMO Y EL PERSONALISMO: EL SER O LA PERSONA, YA SEAN HUMANOS O DIVINOS, ENTENDIDOS COMO REALIDAD ULTIMA

El idealismo especulativo o absoluto y el personalismo están estrechamente ligados debido a sus similitudes, pero es importante analizarlos por separado a causa de sus diferencias.

1. El idealismo especulativo o absoluto

Según esta cosmovisión, el Ser divino y el ser humano son idénticos, porque el ser humano es una chispa proveniente del Ser divino.

a. Historia

1) El vedismo hindú tardío, también denominado "teopanismo", sostiene que Dios y el ser humano son idénticos y niega la realidad del mundo externo.[36]
2) Según la filosofía del "yo" de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), el conocimiento filosófico deriva del "principio único de la conciencia del yo indivisible."[37]
3) En los sistemas filosóficos de Platón, Emmanuel Kant y Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) descubrimos un idealismo más moderado.

b. Consecuencias y crítica

El idealismo absoluto niega que Dios haya creado a los seres humanos o que los humanos hayan pecado, rebelándose contra Dios. Cualquier conocimiento de "Dios" significa esencialmente conocerse uno mismo. Varias doctrinas cristianas fundamentales son incompatibles con el idealismo absoluto.

c. Valor

El idealismo absoluto deja trasuntar las siguientes verdades:
1) Existe "un autotestimonio divino en el espíritu humano", lo que más arriba denominamos[38] la autorrevelación de Dios en el interior de los seres humanos.
2) "El hombre, como tal, siempre se ve movido por Dios en su espíritu."
3) "No se puede divorciar la existencia humana de la autorrevelación divina."[39]

[36] Brunner, *Revelation and Reason*, pp. 352-53.
[37] "Fichte, Johann Gottlieb", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 4:309.
[38] Ver cap. 3.
[39] Brunner, *Revelation and Reason*, pp. 353-54.

2. *El personalismo*

Según esta cosmovisión, la persona divina y la persona humana son análogas o similares. A nivel lógico, se puede comenzar pensando en un Espíritu personal que es la fuente de todas las cosas, procediendo luego a los seres humanos como seres personales espirituales; o bien se puede comenzar pensando en los seres humanos como personas espirituales y luego atribuirle personalidad a la realidad última.[40]

a. Historia

1) Rudolf Hermann Lotze (1817-81) propuso un "idealismo teleológico" antihegeliano, según el cual la ética sería el "punto de partida" de la metafísica.[41]

2) Una serie de profesores de la Universidad de Boston, entre ellos Borden Parker Bowne (1847-1910), Edgar Sheffield Brightman (1884-1953) y Peter Anthony Bertocci (1910-), juntamente con Ralph Tyler Flewelling (1871-1960) de la Universidad del Sur de California (Southern California University), desarrollaron el "Personalismo Bostoniano".

b. Consecuencias y crítica

Según el personalismo, tanto Dios como los seres humanos son manifiestamente personales. Esta cosmovisión tiende a validar la experiencia religiosa, pero su monismo característico hace difícil que deje lugar para enseñanzas cristianas tales como el pecado, el juicio y las dos naturalezas de Jesucristo, entre otras.

c. Valor

El personalismo muestra la afinidad entre el ser humano, la criatura y Dios, el creador personal, dándole un apoyo filosófico a la idea que los seres humanos están hechos para Dios.

J. EL DEISMO Y EL TEISMO: UN SER ESPIRITUAL SUPREMO ENTENDIDO COMO REALIDAD ULTIMA

Aunque el deísmo y el teísmo son lo suficientemente similares como para merecer un párrafo conjunto, existen entre las dos corrientes suficientes diferencias como para que merezcan un análisis por separado.[42]

---

[40] Ver Paul Deats, "Introduction to Boston Personalism", en Paul Deats and Carol Robb, ed., *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics and Theology* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986), p. 2, que sostiene que el personalismo de Boston identificaba a la persona como realidad última y a la personalidad como la categoría fundamental.

[41] Hubert Evans, "Lotze, Rudolf Hermann", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 7:47.

[42] Brunner, *Revelation and Reason*, pp. 232-234, no distingue entre el deísmo y el teísmo.

1. *El deísmo*

Se trata de una religión que reconoce un Ser supremo espiritual que actúa exclusivamente como creador y juez (castigando y recompensando), a quien se llega a conocer naturalmente.

a. Historia

El primer representante del deísmo parece haber sido Herbert de Cherbury (1583-1648). Entre sus defensores en el siglo XVIII estuvieron los ingleses John Toland (1670-1722) y Matthew Tindal (1653?-1733), y Thomas Paine (1737-1809), natural de las colonias norteamericanas. Afirmaban que los seres humanos han tenido un conocimiento natural de Dios a partir de la creación, y rechazaban la revelación histórica o especial de Dios.

Las interpretaciones más recientes del deísmo temprano han enfatizado el concepto del Creador que luego de terminar su creación se ausentó, usando la analogía del relojero y el reloj, pero el deísmo era más amplio de lo que implica ese esquema.

b. Consecuencias y crítica

El deísmo propone la existencia de un Ser espiritual supremo y es por lo tanto teísta. Sin embargo, niega categóricamente cualquier autorrevelación de Dios en la historia, sea en la fe del Antiguo Testamento, en el cristianismo, en el judaísmo tardío o en el islamismo. Las doctrinas cristianas de la encarnación y de la redención son incompatibles con el deísmo. El deísmo, por lo tanto, compite con las grandes religiones monoteístas, aunque se puede reconocer en él una cierta dependencia de la tradición judeocristiana.

c. Valor

El deísmo enfatiza la verdad de la trascendencia de Dios a expensas de su inmanencia, y la verdad de la revelación divina por medio de la creación a expensas de la revelación divina en la historia.

2. El teísmo

Se trata de una religión que reconoce un Ser supremo espiritual, como sea que actúe o se manifieste. El teísmo es más abarcador que el deísmo, y puede servir como alternativa al mismo.

a. Historia

Existieron elementos teístas en la filosofía de la antigua Grecia y Roma. El teísmo está íntimamente relacionado con el cristianismo y el judaísmo; según Emil Brunner, el teísmo generalmente ha prevalecido "solamente donde ha habido un fundamento cristiano". En otras palabras, el teísmo ha "tenido un

desarrollo vigoroso solamente donde ha habido un tradición teológica cristiana vital".[43]

b. Consecuencias

El teísmo propone la existencia de un Ser supremo espiritual, y ha desarrollado y utilizado los argumentos teístas a favor de la existencia de Dios. Ha puesto de relieve el hecho de que los seres humanos están hechos a imagen de Dios. Aunque insiste en que solamente toma en cuenta los aspectos no históricos del conocimiento de Dios, en realidad se ha nutrido de la tradición judeocristiana.

c. Crítica

Según Anthony Garrard Newton Flew (1923-), el teísmo carece de un criterio adecuado para su propia falsificación.[44]

d. Valor

El teísmo deja traslucir la existencia de un Ser espiritual supremo. Provee un marco filosófico para la religión monoteísta sin negar necesariamente la doctrina de la revelación divina en la historia.

IV. EL CRISTIANISMO Y LAS COSMOVISIONES

A. La existencia y la preponderancia de muchas cosmovisiones contradictorias entre sí, especialmente en la tradición religioso-filosófica occidental, sirven como evidencia convincente de que no existe una "teología natural" única.

B. Tales cosmovisiones varían considerablemente con respecto a su posible compatibilidad con la revelación cristiana de Dios. Los teólogos cristianos y los filósofos modernos han afirmado de tanto en tanto que algunas de estas cosmovisiones son perfectamente compatibles con la fe cristiana; esto se ha dicho en especial del teísmo, del personalismo y del existencialismo teísta, aunque algunos pensadores lo han afirmado también refiriéndose a la filosofía procesal. Hasta qué punto sean efectivas tales alianzas entre el cristianismo y las diversas cosmovisiones sin duda seguirá siendo debatido y reconsiderado.

43 Ibíd., p. 358.
44 "Theology and Falsification" en Flew and Alasdair MacIntyre, ed., *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCM Press, 1955), pp. 96-99, 106-8; las respuestas a Flew se encuentran en las pp. 99-105, 109-30.

6

LA TEOLOGIA NATURAL: ARGUMENTOS TEISTAS

El teísmo ha producido varios argumentos que intentan comprobar la existencia de Dios. Tales argumentos le deben mucho a la tradición filosófica griega. Aquellos que se adhieren a cosmovisiones contrarias al teísmo niegan la fuerza lógica de tales argumentos.

Se considera generalmente que estos argumentos pertenecen al terreno de la apologética cristiana. De hecho, la mayoría de los apologetas cristianos los han usado, o al menos tratado en detalle. ¿Forman parte los argumentos también de la teología sistemática cristiana? Aquellos pensadores que circunscriben la orientación básica de la teología a la fe cristiana tienden a responder negativamente; sin embargo, muchos teólogos sistemáticos han respondido afirmativamente a esta interrogante, y quizá la mejor justificación de su inclusión de los argumentos es reconocer que realmente representan un intento de tomar en cuenta la relación entre el evangelio cristiano y el teísmo.

A continuación examinaremos los diversos argumentos teístas bajo dos categorías principales: Los argumentos que parten del orden natural, y los argumentos que se derivan de la naturaleza, del pensamiento, de la experiencia y del destino de los seres humanos.

I. ARGUMENTOS BASADOS EN EL ORDEN NATURAL

A. EL ARGUMENTO COSMOLOGICO: PARTIENDO DE LA EXISTENCIA DEL COSMOS SE DEDUCE LA EXISTENCIA DE DIOS

Se trata de un argumento que parte de un efecto (el cosmos) y de allí deduce una causa necesaria (Dios). Puede tomar diversas formas:

1. El argumento que postula un primer motor inmóvil

Este es el primer argumento que propuso Tomás de Aquino en su *Summa Theologica*.[1] Según Tomás, "cualquier cosa que se mueva debe ser movida por otra". Si ese movimiento se llevara a cabo en el plano de la infinidad o de la eternidad, sería un movimiento perpetuo y por lo tanto no existiría un primer motor. La noción del movimiento perpetuo contradice la idea de que algo "es movido", es decir el movimiento inicial; para poder explicar el co-

1 I, q. 2, art. 3.

mienzo del movimiento, es necesario postular un motor inicial, es decir Dios.

Han sido planteadas objeciones a esta forma del argumento. Quienes lo rechazan proponen por ejemplo la infinidad o eternidad de lo que llamamos movimiento, o bien afirman que el movimiento surgió "de la nada" o espontáneamente.[2] Sin embargo, la segunda ley de la termodinámica, la ley de la entropía, indica que la energía va menguando y parece ser contraria a la idea del movimiento perpetuo en el universo.[3]

2. El argumento que postula una primera causa eficiente no causada (Dios)

Este es el segundo argumento propuesto por Tomás de Aquino en su *Summa Theologica*.[4] Nada es "causa eficiente de sí mismo", pues "como tal sería previo a sí mismo, lo que es imposible." La cadena de la causalidad (causas eficientes, causas intermedias, causas últimas) no puede ser infinita, pues "quitar la causa significa quitar el efecto". Así, "si no hay una primera causa entre las causas eficientes, no habrá una causa última, ni tampoco una causa intermedia". Por lo tanto, debemos postular una "primera causa eficiente", o Dios.

De la misma manera que en el caso anterior, quienes se oponen al argumento arguyen que la "cadena de causalidad" es eterna o bien que "se originó de la nada".[5] David Elton Trueblood (1900-94) ha planteado dos preguntas adicionales: ¿Podemos confiar en "el principio de la causalidad en su totalidad"? ¿Cómo sabemos que la primera causa no causada es lo mismo que el Dios que ha sido manifestado en Jesucristo?[6]

3. El argumento que se basa en la contingencia, es decir, que la contingencia de las criaturas exige un Dios necesario

Según este argumento, una razón externa "tiene que ser un ser existente", es decir, alguien "que contiene en sí la razón de su [propia] existencia", o bien "que no puede no existir". Tal ser, por tanto, es Dios.[7]

Quienes no concuerdan con este argumento pueden postular la existencia eterna de los seres contingentes o insistir en que los seres contingentes han surgido de la nada.[8]

B. EL ARGUMENTO TELEOLOGICO: EL ORDEN, LA BELLEZA Y LA FINALIDAD DEL MUNDO EXIGEN UN DIOS ORDENADOR O DISEÑADOR

Se trata del quinto argumento postulado por Tomás de Aquino en su

[2] J. Oliver Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 1:79.
[3] Dallas M. Roark, *The Christian Faith*, pp. 5-6.
[4] I, q. 2, art. 3.
[5] Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 1:79.
[6] *Philosophy of Religion* (New York: Harper, 1957), pp. 92-93.
[7] F. C. Copleston, "A Debate on the Existence of God", *The Existence of God*, ed. John Hick (New York: Macmillan, 1964), pp. 168-69.
[8] Roark, *The Christian Faith*, p. 7.

Summa Theologica.[9] Tomás lo describe como el argumento que se deduce "del gobierno de las cosas". Así, los planetas, los animales y las plantas se mueven sin saberlo hacia un objetivo. El hecho de que normalmente "logren su objetivo" es una consecuencia "de un plan (diseño), no de la casualidad". Consiguientemente, tiene que existir "un ser inteligente que marca el rumbo de todas las cosas naturales".

William Paley (1743-1805) le dio su forma clásica al argumento, pero Emmanuel Kant sostuvo que "es tan solo un argumento a favor de un arquitecto divino, pero no de un Dios infinito".[10] El argumento basado en el "diseño" puede ser ilustrado por "un copo de nieve, o una gota de agua, o la increíble estructura del ojo" pero debe ser dirigido a una "teleología cósmica". A menudo se menciona la distancia de la tierra al sol y la distancia de la luna a la tierra.[11]

La principal objeción al argumento teleológico deriva del problema del mal natural. ¿Acaso los hechos "disteleológicos" en el mundo —las enfermedades y dolencias, el hecho que un animal devore a otro, los áridos desiertos, las heladas regiones polares, los terremotos, los tornados, los huracanes y las erupciones volcánicas— no pesan más que los argumentos que buscan un diseño en el universo? ¿Acaso, según la Biblia, no participó el mismo orden natural en la caída de la humanidad y por lo tanto está necesitada de redención (Gén. 3:17-18; Rom. 8:18-25)? ¿Deja el argumento teleológico un espacio suficiente para la libertad?[12]

Los defensores del argumento teleológico sostienen que Dios ha puesto límites a la libertad y al "mal natural", y esos límites nos permiten hablar de un diseño o propósito.[13] Sin embargo, Trueblood pregunta si el principio de la "selección natural" de Charles Darwin no ha invalidado el argumento teleológico, explicando los cambios con causas puramente naturales.[14]

Quizá sea necesario reconocer tanto la validez como los límites del argumento teleológico. Blaise Pascal declaró: "La naturaleza tiene algunas perfecciones para demostrar que está hecha a la imagen de Dios, y algunos defectos para demostrar que solamente es su imagen, y no Dios mismo."[15]

II. ARGUMENTOS BASADOS EN LA NATURALEZA, EL PENSAMIENTO, LA EXPERIENCIA Y EL DESTINO DE LOS SERES HUMANOS

A. EL ARGUMENTO MORAL: PARTIENDO DE LA LEY MORAL O EL SENTIDO HUMANO DEL "DEBER SER" SE DEDUCE LA EXISTENCIA NECESARIA DE SU AUTOR, ES DECIR DIOS

En su *Crítica de la Razón Práctica*, Emmanuel Kant sostiene que los seres humanos sienten el deber de tratar de alcanzar el mayor bien posible. Para

[9] I, q. 2, art. 3.
[10] Ramm, *The God Who Makes a Difference* (Waco, Texas: Word Books, 1972), p. 96.
[11] Roark, *The Christian Faith*, p. 7.
[12] Ibíd., pp. 8-9.
[13] Ibíd., p. 9.
[14] *Philosophy of Religion*, p. 93.
[15] *Pensées*, 579, trad. W. F. Trotter (New York: Modern Library, 1941), p. 190.

poder ser "capaces y libres" como para alcanzar el mayor bien, entendiéndose ésta como moralidad, felicidad o santidad, no alcanza esta breve vida, y se necesita la vida después de la muerte, que solamente puede proveerla Dios.[16]

Hastings Rashdall (1858-1924) basó su argumento en el hecho de que "una ley moral o un ideal moral... solamente pueden existir en una Mente de la cual ha sido derivada toda la realidad".[17] Así, "la moralidad objetiva implica la fe en Dios."[18]

Cabe preguntar si el dador de las leyes es el Creador del universo o el Dios trascendente. Podría objetarse que un tal dador de leyes no pasa de ser una proyección de deseos, anhelos y temores humanos. Además, cuando existe un considerable relativismo en la moral, como por ejemplo fue el caso de la ética o moral de situación de la década del 1960, puede ser que el argumento moral carezca de poder persuasivo, ya que no se enfatiza la ley moral como realidad objetiva o inclusive se la rechaza.

B. EL ARGUMENTO ONTOLOGICO: PARTIENDO DE LA IDEA DE UN SER INFINITO Y NECESARIO, SE DEDUCE LA EXISTENCIA NECESARIA DEL MISMO

Se trata de un argumento silogístico más que de un argumento que va del efecto a la causa. Su primer exponente, Anselmo de Canterbury (1033-1109) lo desarrolló de forma deductiva en su *Proslogion.* Según el argumento de Anselmo, se parte de la idea de un ser infinito y perfecto. Puesto que "la existencia es un atributo de la perfección" debe existir un Ser infinito y perfecto, más allá del cual no puede pensarse nada mayor. Aun en la época del mismo Anselmo hubo quienes dudaron de la premisa de que la existencia es un atributo de la perfección. Si alguien tiene en mente la idea de una isla en el Océano Atlántico, ¿significa eso necesariamente que existe tal isla? La respuesta de Anselmo fue que "el caso de Dios es especial".[19] Para él, el argumento ontológico era "una conclusión necesaria, no una conclusión contingente".[20]

Más recientemente, Norman Malcolm (1911-) ha reinterpretado y defendido una variante de este argumento. Según él, Anselmo argumentó que un "ser cuya inexistencia es imposible lógicamente es 'mayor' que un ser cuya inexistencia es posible lógicamente".[21]

René Descartes (1596-1650) desarrolló el argumento ontológico tanto deductiva como inductivamente. Usando el método inductivo sostuvo que "la idea de Dios, quien es infinito y perfecto, no podría ser producida [en los seres humanos] por un objeto finito y por lo tanto debe ser causada por Dios

[16] Roark, *The Christian Faith*, p. 11.
[17] *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy*, 2 tomos (2da. ed.; London: Oxford University Press, 1924), 2:211-23.
[18] Roark, *The Christian Faith*, pp. 11-12.
[19] *Reply to Guanilo*, 6; Anselmo, 3-5; Roark, *The Christian Faith*, p. 9.
[20] Ramm, *The God Who Makes a Difference*, p. 89.
[21] "Anselm's Ontological Arguments", Hick, ed., *The Existence of God*, 52.

mismo."[22] Descartes afirma: "La existencia de Dios puede demostrarse a *posteriori* en base a esto solamente: que la idea de él está en nosotros."[23]

¿Depende el argumento ontológico demasiado del concepto de Dios entendido como idea "necesaria"? ¿Es exagerada la afirmación de J. V. L. Casserley cuando dice que el argumento demuestra "que todos los seres racionales creen en la existencia de Dios"? Según Casserley, el argumento ontológico no "prueba" la existencia de Dios sino que prueba que "la esencia tiene que ver con la existencia, pero no necesariamente con... Dios".[24] Trueblood concluye que el argumento ontológico "no es convincente hoy, más que nada porque representa una mentalidad precientífica".[25]

C. EL ARGUMENTO RELIGIOSO: PARTIENDO DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA DE LOS SERES HUMANOS, O DE LAS EXPERIENCIAS RELIGIOSAS EXISTENTES EN TODAS LAS CULTURAS, SE DEDUCE LA EXISTENCIA DEL AUTOR DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA HUMANA O EL VERDADERO OBJETO DE TODA DEVOCION RELIGIOSA, ES DECIR DIOS

1. *La conciencia religiosa o la naturaleza religiosa de los seres humanos*

Este argumento estaba implícito en la clásica afirmación de Agustín de Hipona: "Nos has creado para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que encuentra su descanso en ti, Oh Dios."[26] Augustus Hopkins Strong lo formuló en lenguaje moderno:

> La naturaleza emocional y volitiva del hombre prueba la existencia de un Ser que en sí mismo es un objeto satisfactorio para el afecto humano, constituyendo un fin hacia el cual se dirigen las actividades más elevadas del hombre, asegurando su más alto progreso.
>
> Solamente un Ser poderoso, sabio, santo y bondadoso —y que lo sea en medida infinitamente mayor a todo lo que conocemos sobre la tierra— puede suplir esta demanda del alma humana. Un tal Ser tiene que existir. De otra manera la necesidad más grande del hombre permanecería sin respuesta, y creer en una mentira produciría mayor virtud que creer en la verdad.[27]

Aun la idolatría da testimonio de esta conciencia religiosa.

2. *El hecho de las experiencias religiosas de multitud de personas en las más variadas naciones y culturas*

Trueblood ha expresado este argumento en lenguaje contemporáneo:

[22] Trueblook, *Philosophy of Religion*, p. 91.
[23] *The Meditations and Selections from the Principles of René Descartes*, trad. John Veitch (LaSalle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1945), p. 220.
[24] *The Christian in Philosophy* (New York: Scribner, 1951), pp. 60, 64.
[25] *Philosophy of Religion*, p. 92.
[26] *Confessions*, 1.1.
[27] *Systematic Theology*, p. 83.

> El hecho de que una gran cantidad de personas, representativas de variadas civilizaciones y épocas históricas —entre ellos muchos que se cuentan generalmente entre los sabios de la humanidad— hayan dado testimonio de sus experiencias religiosas, es uno de los hechos más notables de nuestro mundo. Sus afirmaciones han sido tan rotundas y tan numerosas que ninguna filosofía puede darse el lujo de ignorarlas.[28]

Quizá estas dos expresiones del argumento religioso sean más persuasivas y convincentes para la persona pensante de hoy que los argumentos cosmológicos y teleológicos.

D. EL ARGUMENTO DE LA APUESTA: PARTE DE LA SUPOSICION DE QUE LOS SERES HUMANOS, SI CONSIDERAN LAS CONSECUENCIAS ETERNAS DE TAL DECISION, DEBEN APOSTAR QUE DIOS EXISTE

Una forma primera de este argumento fue expresada por Arnobio de Sicca en su Caso en contra de los paganos, escrito por el año 300-303.[29] La formulación más clásica del argumento probablemente sea la de Blaise Pascal en sus *Pensamientos*.[30]

> Si apuesto que Dios existe:
>
> 1. Y realmente existe, entonces lo he ganado todo. Recuerda que lo que se juega tiene que ver con la eternidad.
> 2. Y no existe, no he perdido nada (también en este caso está la posibilidad de ganar algo si se valora más una vida buena, moral y "piadosa" que una vida "inmoral").
>
> Si apuesto que Dios no existe:
>
> 1. Y realmente existe, entonces corro el riesgo de perderlo todo, incluyendo la felicidad eterna.
> 2. Y no existe, no he perdido nada a no ser la posibilidad de la felicidad temporal si a raíz de esta conclusión no encuentro el sentido de la vida.
>
> Por lo tanto, aunque la posibilidad de ganar fuera de mil millones a uno en contra, la persona razonable apostaría su vida por Dios.

III. LA VALIDEZ Y EL VALOR DE LOS ARGUMENTOS TEISTAS

A. ESTOS ARGUMENTOS NO SON PRUEBAS LOGICAMENTE CONVINCENTES PARA TODOS LOS SERES HUMANOS

Estos argumentos no prueban la existencia de Dios en el sentido de ser pruebas infalibles, indiscutibles y totalmente decisivas, capaces de convencer

[28] *Philosophy of Religion*, p. 145.
[29] *Adversus Nationes*, 2:4 (ACW).
[30] *Pensées*, 233, resumido y expresado en otras palabras por Roark, *The Christian Faith*, pp. 14-15.

a cualquiera de la existencia de Dios, sean cuales fueran sus inclinaciones, predisposiciones o actitudes.

1. Los diversos argumentos dependen de ciertas filosofías o cosmovisiones (el argumento cosmológico, el teleológico y el moral se basan en Aristóteles, el ontológico en Platón, el religioso en la psicología y la historia de las religiones, y la apuesta en el existencialismo). Por consiguiente, la sostenibilidad o coherencia de un argumento dado para una persona o grupo de personas en particular probablemente dependa del apego de las mismas a una filosofía, cosmovisión o disciplina académica dada.
2. También deben tomarse en cuenta las críticas, las objeciones y las preguntas indagatorias acerca de un argumento que busca comprobar la existencia de Dios. "Estos argumentos (o 'pruebas') existen —especialmente en nuestra época— en la sombra de un gran número de 'pruebas' en *contra* de la existencia de Dios."[31]
3. La propensión, presuposición o actitud de una persona dada puede influir más en el momento de convencerla de la coherencia lógica de un argumento. Las creencias o incredulidades religiosas de una persona no están fundadas en la "razón pura", es decir en la razón independientemente de la inclinación personal, el sentimiento o la elección.
4. Los argumentos pueden ser rechazados como tales, pero eso no implica necesariamente que quien los haya rechazado no haya razonado bien o que rechace a Jesucristo como el Hijo de Dios y su Señor y Salvador.

B. ESTOS ARGUMENTOS PUEDEN SERVIR PARA CONFIRMAR Y CORROBORAR LA FE CRISTIANA

1. Los argumentos pueden crear un clima favorable a la fe en un Dios supremo.

> Lo máximo que pueda decirse de cualquiera de los argumentos filosóficos en particular o de todos en conjunto, es que apuntan a una probabilidad, creando una interpretación intelectual de la existencia según la cual es razonable suponer que Dios existe. Sin embargo, no son pruebas absolutas e irrefutables de la existencia de Dios.[32]

Estos argumentos pueden servir para ayudarnos a elegir nuestra cosmovisión, sirviendo para abrirnos el camino hacia el teísmo, el personalismo, el existencialismo teísta o alguna otra cosmovisión.

2. Los argumentos pueden proveer buenas razones para creer en Dios, tanto para el incrédulo que quiere llegar a ser un cristiano creyente, como para el creyente que necesita que su fe sea fortalecida.
3. Los argumentos no quitan la necesidad absoluta de la fe, pues ella es el modo supremo y esencial de conocer y relacionarse correctamente con Dios.[33]

[31] Berkouwer, "General and Special Revelation", p. 17.
[32] W. Burnet Easton, Jr., *The Faith of a Protestant* (New York: Macmillan, 1946), p. 18.
[33] Yandall C. Woodfin, *With All Your Mind: A Christian Philosophy* (Nashville: Abingdon Press, 1980), pp. 47-55, ha trazado en mayor detalle las "limitaciones" y "contribuciones" de los argumentos teístas.

7

LA REVELACION ESPECIAL A ISRAEL Y LA REVELACION EN JESUCRISTO

Nuestro análisis de la revelación general, que se diferencia claramente de la revelación especial, nos ha llevado a considerar el fenómeno de la religión, de las religiones no cristianas, de las cosmovisiones y los argumentos a favor del teísmo. Ahora es esencial que exploremos la revelación especial, histórica o bíblica en mayor detalle. Evidentemente hay dos fases en la revelación bíblica: la que vino a y por medio del pueblo de Israel (Antiguo Testamento) y la que vino en y por medio de Jesucristo (Nuevo Testamento).

I. LA REVELACION ESPECIAL A Y POR MEDIO DE ISRAEL BAJO EL ANTIGUO PACTO

A. EL FUNDAMENTO DE LA REVELACION DIVINA BAJO EL ANTIGUO PACTO[1]

El fundamento de la revelación bajo el Antiguo Pacto es la elección[2] por parte de Dios de un pueblo especial, Israel, gracias al soberano amor de Dios y en vista de la bendición de toda la humanidad por medio de Israel. La elección de Israel por parte de Yahvé se manifestó de un modo particular y dramático en la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto (el éxodo), fue formalizada simbólicamente en el pacto de Yahvé con Israel por medio de Moisés, y había de ser realizada en el reino escatológico de Dios.

El pacto[3] debía servir como bendición a la descendencia de Abram[4] y

[1] Reconocer que los pactos antiguo y nuevo son un componente básico de la revelación especial o bíblica significa en efecto rechazar el concepto de Juan Cocceio (o Koch) (1603-69), según el cual los dos pactos bíblicos básicos fueron el Pacto de la Naturaleza *(foedus naturale)*, hecho con Adán y Eva y destruido por la caída de la humanidad, y el Pacto de Gracia *(foedus gratiae)*, presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos. Ver E. F. Karl Muller, "Cocceius, Johannes, and His School", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 3:149-50. Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, pp. 214-26, 285-336 ofrece una exposición más reciente del pacto de las obras (con Adán) y del pacto de la gracia; Hoeksema las denomina "El Pacto con Adán" y el *Pactum Salutis*.

[2] Ver Harold Henry Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London: Lutterworth Press, 1952), especialmente pp. 18-19.

[3] Walther Eichrodt (1890-1978), *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig: C. Hinrichs, 1933, 1939), en inglés: *The Theology of the Old Testament*, 2 tomos, trad. J. A. Baker (Philadelphia: Westminster Press, 1961), fue el primer biblista veterotestamentario del siglo XX que hiciera del pacto un tema central.

[4] Los autores del Antiguo Testamento a veces interpretaban el pacto como surgido en el tiempo de Abraham y otras veces como surgido en el tiempo de Moisés. Ver Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, pp. 19-36.

resultar en una bendición para todos los pueblos de la tierra (Gén. 12:1-3). La condición del pacto era la obediencia y la fidelidad. Le fue ofrecido al pueblo de Israel por medio de Moisés con la expectativa de que el pueblo respondiera afirmativamente (Exo. 19:3-8). Según el pacto, Israel disfrutaría de la presencia del Dios invisible (Exo. 33:12-23) y recibiría la tierra de Canaán desprovista de idolatría (Exo. 34:10-17). Sin embargo, la elección de Israel por parte de Yahvé no estaba basada en la población de Israel o en otras calificaciones, sino en el amor de Yahvé y en sus promesas a los patriarcas (Deut. 7:6-11). Esta elección no excluía la soberanía de Yahvé sobre todas las naciones, tal como recalcaron a menudo los profetas del Antiguo Testamento. El pacto debía ser renovado por las generaciones subsiguientes de israelitas (Deut. 29; 2 Rey. 23:1-3 y también 2 Crón. 24:29-33).

Si se tienen en cuenta las grandes civilizaciones de la antigüedad, puede surgir la pregunta: ¿Por qué no eligió Dios a China, India o Egipto, con sus culturas, historia, religiones y pueblos? ¿Por qué el minúsculo Israel? No parece haber otra respuesta más allá de la elección de amor y el soberano propósito de Dios.

B. PERIODOS DE REVELACION BAJO EL ANTIGUO PACTO

Debemos reconocer que hubo épocas o períodos distintivos de revelación bajo el Antiguo Pacto. Hablar de tales períodos no significa identificarse con una teoría de la evolución naturalista de la religión de Israel. La metodología de estudio del Antiguo Testamento de Graf-Kuenen-Wellhausen,[5] tan preponderante a fines del siglo XIX y principios del XX, parecía presuponer una evolución directa de la religión de Israel de los niveles más bajos a los más elevados. En su *A Guide to Understanding the Bible* (Guía para entender la Biblia),[6] Harry Emerson Fosdick popularizó la misma metodología. John Bright (1908-95) ha señalado que la metodología de Graf-Kuenen-Wellhausen tuvo la importancia de mostrar que "la revelación no es una galería de cuadros desconectados entre sí, sino un proceso histórico".[7]

Por otra parte, la revelación de Dios estaba dirigida a la situación y a las necesidades de Israel.[8] Sin embargo, la revelación no solamente avanzó porque el pueblo de Israel estaba dispuesto a recibirla o percibirla, sino también porque Dios estaba listo y dispuesto a manifestar su naturaleza y su voluntad a Israel.

Consiguientemente, podemos identificar los siguientes períodos de revelación bajo el Antiguo Pacto: el período patriarcal, el período mosaico (el éxodo, la ley y el andar errantes por el desierto), el período monárquico o de la primera nación (Samuel y el reino unido); el período del reino dividido o período profético; el período del cautiverio en Babilonia; y el período de la

[5] Julius Wellhausen, "Pentateuch and Joshua", *Encyclopedia Britannica*, 9na. ed., 18:505-14; Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper and Bros., 1948), pp. 129-289, esp. 139-41. El autor le agradece a Gleason L. Archer por ayudarlo a encontrar estos materiales.

[6] (New York, London: Harper & Brothers, 1938).

[7] *The Kingdom of God* (Nashville: Abingdon Press, 1953), pp. 9-10.

[8] Conner, *Revelation and God*, p. 81.

restauración o postexílico. Desde la perspectiva del canon veterotestamentario se puede decir que la revelación bajo el Antiguo Pacto incluye "la ley (o la Torá), los profetas (o Nebiim) y las escrituras (o Quetubim)".[9]

C. MODALIDADES DE LA REVELACION BAJO EL ANTIGUO PACTO

De muchas y diversas maneras Dios se reveló a Israel (Heb. 1:1). Bernard Ramm ha utilizado dos adjetivos para describir las modalidades de la revelación bíblica, que se pueden aplicar especialmente al Antiguo Testamento. Según Ramm, la revelación bíblica es "antrópica" y "analógica". Define el término "antrópico" como aquello "que lleva las características de lo humano" en toda su extensión. Esto incluye especialmente los antropomorfismos y el uso de idiomas humanos. "Analógico" significa para Ramm "el puente entre la incomprensibilidad de Dios y la posibilidad de conocerle" "Una analogía es el instrumento conceptual mediante el cual algo que pertenece a un campo de pensamiento se emplea para explicar, ilustrar o probar algo que pertenece a otro campo."[10] La terminología de Ramm sirve para recordarnos cuán humana y analógica fue la revelación de Dios a y por medio de Israel.

Emil Brunner menciona las siguientes modalidades de la revelación ocurrida bajo el Antiguo Pacto: teofanías, ángeles, sueños, oráculos (como Urim y Tumim), visiones, locuciones, fenómenos naturales, acontecimientos históricos, dirección a individuos y grupos, y las palabras y los hechos de los profetas.[11] La lista de Ramm incluye el echar suertes, los Urim y Tumim (piedras), el sueño profundo, los sueños, las visiones, las teofanías y los ángeles.[12] Erickson enfatiza los "acontecimientos históricos" y "el habla divina".[13] Los sacrificios y los mandamientos morales dentro de la Torá también deberían incluirse aquí.

Brunner también habla de la revelación bajo el Antiguo Pacto usando cuatro categorías especiales: "La palabra de Dios", incluyendo la enseñanza y la ley; "los hechos de Dios", que abarcan historias narradas, señales y hechos salvíficos; "el nombre de Dios", es decir, la revelación propiamente dicha; y "el rostro de Dios", es decir las teofanías.[14]

El Antiguo Testamento advierte que hay dos peligros concernientes a las modalidades de la revelación divina. En primer lugar, identifica aquellos peligros que surgen del falso uso de las modalidades, como se ve en el caso de los falsos profetas. En segundo lugar, existen falsas modalidades de revelación, en las que nunca hay que confiar o creer, tales como la brujería, la astrología y la nigromancia.[15]

[9] Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, p. 19.
[10] *La Revelación Especial y la Palabra de Dios*, pp. 29-51
[11] *Revelation and Reason*, p. 21.
[12] *La Revelación Especial y la Palabra de Dios*, pp. 43-47.
[13] *Christian Theology*, pp. 181-90.
[14] *Revelation and Reason*, p. 21.
[15] Ramm, *La Revelación Especial y la Palabra de Dios*, pp. 47-51.

D. EL CARACTER UNICO DE LA REVELACION BAJO EL ANTIGUO PACTO

1. Los hechos

El carácter único de la religión del Antiguo Testamento no solamente se descubre en la capacidad que tenían los profetas israelitas de "ver al [único] Dios en la historia", sino también en los acontecimientos mismos. Así, el discernimiento profético en sí mismo no explica el carácter único de la fe de Israel, sino también fue necesaria la serie de hechos que constituyen la historia de Israel, acontecimientos que como cristianos explicamos por fe como la autorrevelación de Dios a y por medio de Israel.[16]

En el pasado muy reciente, los estudiosos del Antiguo Testamento han estado divididos en cuanto a lo que constituye el elemento que le da el carácter único a la fe de Israel. En primer lugar, ciertos eruditos tales como Albrecht Alt (1883-1956), Martin Noth (1902-68) y Gerhard von Rad (1901-1971), utilizando la historia de las formas en el estudio del Antiguo Testamento hicieron hincapié en la confesión o interpretación de la fe propia de Israel. Von Rad, por ejemplo, sostuvo que la temática de la teología veterotestamentaria está constituida "simplemente por las aseveraciones propias de Israel acerca de Yahvé". Estas aseveraciones estarían basadas en un "credo" alrededor del cual se agruparían numerosas tradiciones, inclusive diversas tradiciones distintas. Consiguientemente, la mayor parte del Antiguo Testamento sería una elaboración de o un comentario sobre este credo. Von Rad niega que los cristianos modernos, sean o no biblistas, puedan penetrar por detrás de estas tradiciones para llegar a los acontecimientos en sí mismos.[17] Walther Eichrodt critica a Von Rad por resquebrajar o separar "las expresiones teológicas de la tradición histórica de Israel y los acontecimientos de la historia israelita".[18] Von Rad aceptaba una cierta verosimilitud histórica en el origen de las tradiciones, pero no pretendía describir los "hechos desnudos".

En segundo lugar, otros estudiosos del Antiguo Testamento tales como Eichrodt, George Ernest Wright (1909-74) y Erick C. Rust han subrayado la íntima relación que existe entre la teología de Israel y su historia, de manera que la historia no se relega a un terreno incierto o carente de importancia como consecuencia de la predominancia del credo o del kerygma. Según Eichrodt,

> es necesario que nos neguemos rotundamente a renunciar al fundamento histórico real de la fe de Israel, y que no nos conformemos con interpretar de un modo meramente negativo los conflictos entre las aseveraciones de la versión veterotestamentaria de la historia y lo que ha sido descubierto por la crítica académica, como si fueran una prueba de la falta de historicidad de las afirmaciones religiosas.[19]

[16] Conner, *La Revelación y Dios*, pp. 105-109.
[17] *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker, 2 tomos (New York: Harper, 1962, 1965), 1:105.
[18] *Theology of the Old Testament*, 1:512.
[19] Ibíd., 1:516.

Wright subraya que la teología bíblica

> es una teología recitativa, que proclama los hechos de Dios, juntamente con las inferencias que de ellos se sacan. Estos hechos son en sí interpretaciones de acontecimientos históricos, o proyecciones de acontecimientos conocidos hacia el pasado o el futuro, todo descrito dentro del marco conceptual de un pueblo inmerso en una continuidad histórica específica.[20]

Quien tienda a identificarse más con la posición del segundo grupo de eruditos en lo que se refiere a la relación entre los acontecimientos históricos y las afirmaciones de fe veterotestamentarias, haría bien en prestarle atención a las críticas de Millard Erickson a la posición de Wright y otros biblistas contemporáneos. Erickson divide su análisis en tres partes: (1) El punto de vista neoortodoxo puede describirse como "la revelación por medio de la historia". Según esta posición, Dios utilizó la historia como el "caparazón" de su revelación, pero en realidad la revelación se dio en las experiencias del pasado (Abram, Moisés, Isaías Pablo y sigue ocurriendo hoy cada vez que el lector u oyente de la Biblia se encuentra con el Dios soberano. (2) El punto de vista de Wright puede denominarse "revelación en la historia". Según Erickson, Wright piensa que los grandes hechos históricos de los que Dios es el autor son el medio de la revelación, y que los autores bíblicos meramente "infirieron" los atributos de Dios a partir de sus hechos poderosos. Consiguientemente, los cristianos modernos quizá tengan que corregir o revisar tales inferencias.[21] (3) Por último Erickson identifica la posición de Wolfhart Pannenberg como "revelación como historia", según la cual los acontecimientos históricos de la Biblia son hechos poderosos de los cuales Dios fue el autor, y que sirven para revelarlo y manifestar claramente sus atributos.[22] Erickson opta por la posición de Pannenberg.[23] Esencialmente, el mismo punto de vista es sostenido por numerosos teólogos conservadores evangélicos angloamericanos.

2. Los conceptos

No solamente los acontecimientos de la historia de Israel, sino también algunos de los conceptos que formaban la comprensión israelita de Dios tuvieron un carácter único. Estos conceptos atrajeron prosélitos gentiles a la fe judía en la última parte del período intertestamentario y fueron fundamentales para la fe del Nuevo Testamento. Aquí mencionaremos cuatro de ellos:

[20] *God Who Acts: Biblical Theology as Recital, Studies in Biblical Theology*, vol. 8 (London: S.C.M. Press Ltd., 1952), p. 11.
[21] El autor le está agradecido a Thomas V. Brisco por señalar que la crítica que hace Erickson de la posición de Wright posiblemente no haya tomado en cuenta todos los escritos de Wright, especialmente los posteriores, en los cuales puede descubrirse un mayor equilibrio con respecto a las inferencias.
[22] *Christian Theology*, pp. 181-187.
[23] Ibíd.

a. La significación de la historia

El sentido del significado de la historia de Israel, que llegó a ser expresado en los escritos históricos israelitas, no fue compartido por las naciones contemporáneas a Israel.[24]

b. El monoteísmo

Solamente el pueblo de Israel se volcó a "la adoración del único Dios".[25] Esto significó, una vez que maduró el concepto, que los israelitas creían que había un solo Dios para toda la humanidad, concepto que se diferencia del henoteísmo, o creencia en una deidad para cada nación o cultura.

c. Los atributos de Yahvé

Según la fe judía, Yahvé tenía atributos distintivos, tales como la santidad, la justicia, el amor, la fidelidad, etc.[26]

d. El mesianismo

Solamente en Israel se entendía que la redención del pecado iba a ocurrir en la historia, por medio de alguien del linaje de David, es decir el Mesías.[27]

E. LAS LIMITACIONES DE LA REVELACION BAJO EL ANTIGUO PACTO

Ni la conciencia del carácter progresivo de la revelación a Israel, ni el reconocimiento de aspectos únicos en la revelación de Dios en y por medio de Israel deberían impedir que aceptemos francamente las limitaciones fundamentales de la revelación bajo el Antiguo Pacto. Estas limitaciones deben ser consideradas especialmente desde la perspectiva de la época postexílica o intertestamentaria. Podemos identificar brevemente siete de estas limitaciones:

1. La ley como código oneroso

Aunque había sido dada como revelación y para el bien de Israel, la ley, suplementada por una vasta colección de interpretaciones y aplicaciones, se tornó un código o sistema gravoso en la época intertestamentaria.

2. Una provisión inadecuada para la remisión del pecado

Los sacrificios para la remisión de los pecados bajo la ley tenían que seguir

[24] *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, p. 41.
[25] Ibíd.
[26] Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: Epworth Press, 1944).
[27] *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, pp. 40-41.

repitiéndose. Por otra parte, eran efectivos solamente para la remisión de los pecados "por inadvertencia" (Lev. 4:2, 22, 27; 5:18; Núm. 15:22-29), no para los pecados "con altivez" (Núm. 15:30).

3. Extrema trascendencia de Dios

Especialmente en el período intertestamentario se entendió a Yahvé como un Dios totalmente trascendente, al cual solamente se podía tener acceso por medio de los ángeles u otros intermediarios.

4. Mesianismo incumplido

El Mesías todavía no había aparecido o venido al pueblo judío y por lo tanto todas las expectativas que tenían que ver con él todavía estaban por realizarse.

5. La oscura esperanza de la vida después de la muerte

La doctrina hebrea del Seol presuponía una supervivencia humana después de la muerte oscura, vaga, sin una relación clara con el Dios viviente.

6. El particularismo judío

Aunque la historia israelita-judía había estado marcada por la exclusión de los pueblos que no pertenecían al pacto, especialmente en la época de Esdras y de los macabeos, hubo inclusiones excepcionales de gentiles (Rut, Ciro, Jonás yendo a Nínive). Aunque continuaron las excepciones (prosélitos y simpatizantes gentiles), el particularismo judío dominó de tal manera que impidió una importante misión judía a los gentiles.

7. Casos repetidos de infidelidad al pacto por parte del pueblo de Dios

La maldad y la infidelidad al pacto que tan a menudo caracterizaron a los gobernantes y a los pueblos de Israel y Judá, sirvieron para oscurecer y debilitar las características propias de la revelación a través del pacto de Yahvé con su pueblo.

II. LA REVELACION ESPECIAL EN JESUCRISTO BAJO EL NUEVO PACTO

El cristianismo se diferencia del judaísmo por la afirmación cristiana de que Dios ha hecho un Nuevo Pacto en Jesucristo que cumple, y en algunos aspectos sustituye, el Antiguo Pacto con Israel. El cristianismo se diferencia del marcionismo que apareció en el siglo II porque afirma que el Antiguo Pacto fue esencial para la historia de la salvación, y que los libros del Antiguo Testamento pertenecen a y son parte integral del canon de las Escrituras cristianas.

Intentaremos clarificar lo que quiere decirse con la expresión "revelación especial en Jesucristo", examinando el concepto del punto de vista de su modalidad (o sus modalidades), de su cumplimiento del Antiguo Pacto, de su relación con el Espíritu Santo y con la apostolicidad, y de su definitividad.

A. LA MODALIDAD O LAS MODALIDADES DE LA REVELACION BAJO EL NUEVO PACTO

1. Una modalidad

Es posible, y de hecho quizá sea lo correcto, concluir que bajo el Nuevo Pacto existe solamente una modalidad de revelación, es decir, Jesucristo mismo. Erickson ha identificado "la encarnación" como "la modalidad más completa de la revelación".[28] También es posible enfocar la modalidad en la persona de Jesucristo, o en su muerte y resurrección. Cualquiera de estos enfoques significa que la revelación especial tiene solamente una modalidad.

2. Modalidades múltiples

También es posible subdividir la modalidad de manera que se conciba como un conjunto de modalidades por medio de las cuales Dios se ha revelado en Jesucristo. El siguiente esquema se basa en el de Walter T. Conner:

a. La muerte y resurrección de Jesús

Para el cristianismo después de Pentecostés, en el primer siglo de nuestra era, no existía modalidad más importante que la muerte y la resurrección de Jesús. Por su resurrección, Jesús fue manifestado como "Hijo de Dios con poder" según el Espíritu Santo (Rom 1:4). Después de su resurrección fue exaltado por Dios Padre y le fue otorgado "el nombre que es sobre todo nombre" (Fil 2:9). Aquel a quien Dios "ha hecho Señor y Cristo" (Hech 2:36) era el Jesús crucificado. Su crucifixión "por manos de inicuos" expresó, sin embargo, el propósito y el plan de Dios (Hech 2:23). Jesús el crucificado es "el poder de Dios y la sabiduría de Dios" (1 Cor. 1:24). "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo" (2 Cor 5:19).[29] Pablo vio en la muerte de Jesús tanto una revelación de la condenación del pecado humano por parte de Dios, como la revelación del santo amor de Dios por los pecadores (Rom 8:3, 4; 5:8).

b. Las afirmaciones de Jesús en cuanto a su relación con Dios Padre

Estas afirmaciones de Jesús tienen tres aspectos:
1) Jesús afirmó haber sido mandado al mundo por Dios Padre con una

28 *Christian Theology*, pp. 190-91.
29 Conner, *La Revelación y Dios*, pp. 146-50.

misión divina. "Mi comida es que yo haga la voluntad del que me envió y que acabe su obra" (Juan 4:34), "... no busco la voluntad mía, sino la voluntad del que me envió" (Juan 5:30), "porque yo he descendido del cielo, no para hacer la voluntad mía, sino la voluntad del que me envió" (Juan 6:38).

2) Jesús afirmó tener un conocimiento especial, íntimo y único de Dios Padre. Enseñó que "nadie conoce bien al Padre, sino el Hijo" (Mat. 11:27c). "Yo soy el buen pastor y conozco mis ovejas, y las mías me conocen. Como el Padre me conoce, yo también conozco al Padre" (Juan 10:14, 15).

3) Jesús afirmó ser el único portador o mediador de ese conocimiento especial o único de Dios para los seres humanos. Es importante notar las palabras "y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar" (Mat. 11:27d).[30]

c. La conciencia manifiesta y enseñanza específica de Jesús acerca de Dios Padre.

1) La conciencia de Jesús de Dios Padre y su comunión con él

Fue el factor determinante en la vida de Jesús. Su conocimiento del Padre era directo e interpersonal, y no se basaba en argumentos, investigaciones o en la tradición. Su relación con el Padre no estuvo interrumpida por el pecado: fue continua.

2) La enseñanza de Jesús acerca de Dios Padre

Dios era el centro y el tema de la enseñanza de Jesús. Su principal apelativo para el Dios Yahvé fue el nombre analógico "Padre". Según él, Dios Padre se caracterizaba por su amor, gracia, misericordia, justicia, poder, sabiduría y cualidades similares. Aun aquellos que niegan la deidad de Jesús y el significado de su obra redentora reconocen la superioridad de su enseñanza acerca de Dios.[31]

d. Los hechos y las acciones de Jesús

1) Milagros de sanidad

Los milagros de Jesús, llamados "señales" en el cuarto Evangelio, manifestaron la compasión y el poder de Dios y confirmaron la misión divina de Jesús (Juan 14:10, 11).

2) La relación de Jesús con los "pecadores" (marginados)

Por medio de su relación con aquellas personas que eran marginadas religiosa y socialmente, Jesús manifestó el amor compasivo del Padre por ellos.

30 Ibíd., pp. 145, 146.
31 Ibíd., pp. 142, 143.

3) La personificación perfecta de sus propias enseñanzas

Jesús ejemplificó en su vida sus enseñanzas acerca de cómo debe ser nuestra relación con Dios Padre y con los demás. No pecó, resistiendo exitosamente la tentación y no necesitando arrepentirse del pecado, tal como les había enseñado hacer a los demás. Por ello estuvo perfectamente cualificado para ser el salvador y redentor de la humanidad.[32]

3. ¿La revelación expresa una proposición o una relación?

Entre los teólogos protestantes de mediados y fines del siglo XX se ha entablado un importante debate entre aquellos que afirman que la revelación expresa una proposición (proposicionalismo o conceptualismo) y aquellos que piensan que la revelación expresa una relación (relacionalismo). Aunque este debate se relaciona con la revelación bíblica de ambos Testamentos, el punto clave es especialmente relevante para el Nuevo Testamento, por lo cual lo trataremos en esta sección.

El proposicionalismo mantiene que la revelación entendida como proposiciones o conceptos es la característica primaria o inclusive única de la revelación especial. Entre los defensores del proposicionalismo se encuentran Cornelius Van Til,[33] Edward J. Carnell,[34] James I. Packer,[35] y Carl F. H. Henry.[36] Henry ha desarrollado una defensa importante del proposicionalismo en su obra en varios tomos *God, Revelation and Authority* (Dios, la revelación y la autoridad).[37] En la décima de sus 15 tesis dice Henry que "la revelación de Dios es una comunicación racional transmitida por medio de ideas inteligibles y palabras significativas, es decir, por medio de formas conceptuales verbales".[38] Según Henry, la revelación es mental, cognitiva, significativa y proposicional.[39]

Entre los representantes de la revelación relacionalista se encuentran Karl Barth,[40] William Temple (1881-1944),[41] John Baillie,[42] Emil Brunner[43] y William Hordern.[44] Parten de "la distinción que traza Sören Kierkegaard entre la verdad objetiva y subjetiva" y de la que traza Martin Buber entre el

32 Ibíd., pp. 144, 145.
33 *The Protestant Doctrine of Salvation* (Ripon, California: den Dulk Christian Foundation, 1967), p. 63.
34 *The Case for Biblical Christianity*, ed. Ronald H. Nash (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 169.
35 *"Fundamentalism" and the Word of God: Some Evangelical Principles* (London: Inter-Varsity Fellowship, 1958), pp. 91-94; *God Speaks to Man: Revelation and the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), pp. 34, 49-58.
36 *God, Revelation and Authority*, 3:455.
37 Ibíd., 3:248-487.
38 Ibíd., 2:12-13; 3:248.
39 Ibíd., 3:248-487, et passim.
40 *The Doctrine of the Word of God: Prolegomena to Church Dogmatics*, I/1, pp. 124-135, 141-212; I/2, pp. 457-537.
41 *Nature, Man and God* (London: Macmillan, 1934), pp. 301-25, esp. 317, 319, 322.
42 *Our Knowledge of God* (London: Oxford University Press, 1939), pp. 35-43; *The Idea of Revelation in Recent Thought*, pp. 19-40.
43 *Revelation and Reason*, pp. 20-42.
44 *The Case for a New Reformation Theology*, pp. 54-75; *Speaking of God: The Nature and Purpose of Theological Language* (New York: Macmillan, 1964), pp. 142-46, 159-63.

conocimiento y la relación "yo tú" por un lado y el conocimiento y la relación "yo él" por el otro. Estos teólogos interpretan la revelación principalmente — algunos casos exclusivamente— como algo interpersonal, fiduciario y que se centra en un encuentro con Dios.[45]

¿Es necesario decidirse por una de las dos posiciones? No, pues hay algo de verdad en ambas, y esas verdades necesitan ser relacionadas entre sí. El proposicionalismo enfatiza con razón que Dios ha utilizado el lenguaje humano, incluyendo palabras y conceptos clave, en su autorrevelación por medio de Israel y en Jesucristo, y que Dios en su revelación ha hablado, no meramente actuado, de manera que la verdad revelada no es una jerga sin sentido. El relacionalismo enfatiza con razón el hecho de que la revelación divina no es meramente una información acerca de Dios que ha sido dispensada y que no transforma a sus recipientes. La revelación nunca puede divorciarse de sus efectos transformadores, liberadores, salvadores y reconciliadores sobre los seres humanos. Es un hecho notable que Carnell, que arriba clasificamos como proposicionalista, haya advertido en 1959:

> Los protestantes deben recobrar el equilibrio característico de la Reforma, entre la revelación de la *persona* de Dios y la revelación de la voluntad de Dios. La primera es mística e interna y la segunda es objetiva y proposicional. Si erigimos un cerco entre la revelación personal y proposicional, le quitamos a la teología cristiana sus elementos normativos.[46]

Más recientemente, Erickson ha afirmado que "la revelación no es personal o proposicional, sino más bien personal y proposicional. Lo que Dios hace primariamente es revelarse a sí mismo, pero lo hace por lo menos en parte diciéndonos algo acerca de sí mismo".[47]

B. LA REVELACION EN JESUCRISTO COMO EL CUMPLIMIENTO DE LA REVELACION POR MEDIO DE ISRAEL

"No penséis que he venido para abrogar la Ley o los Profetas. No he venido para abrogar, sino para cumplir" (Mat. 5:17). Los aspectos principales de este cumplimiento coinciden con las limitaciones características de la revelación bajo el Antiguo Pacto.[48]

1. La Ley y los Profetas

La Ley y los Profetas del Antiguo Pacto se vieron cumplidos en quien fue más que un profeta, el mismísimo Hijo de Dios, la palabra de Dios, quien es "el fin de la ley, para justicia a todo aquel que cree" (Rom 10:4). Pues "la ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo" (Juan 1:17).

[45] Erickson, *Christian Theology*, pp. 191-96.
[46] *The Case for Biblical Christianity*, p. 173. Este medio capítulo había sido publicado originalmente como recensión de un libro en 1959.
[47] Erickson, *Christian Theology*, p. 196.
[48] Ver en este capítulo, I, E.

2. El perdón/la reconciliación

El problema irresuelto del pecado humano que hizo necesarios los repetidos sacrificios bajo el Antiguo Pacto ha sido resuelto en y por Jesucristo. Esto se llevó a cabo por medio de su muerte como siervo sufriente (Isa. 53) y como sumo sacerdote que ofreció el sacrificio por los pecados una vez por todas (Heb 7:27; 9:12).

3. La trascendencia equilibrada por la inmanencia

Bajo el Nuevo Pacto, Yahvé, Dios Trascendente, se ha revelado en y por la palabra eterna que "se hizo carne y habitó entre nosotros" (Juan 1:14). Esta palabra pudo inclusive ser "oída", "contemplada" y "palpada" (1 Juan 1:1). Es superior a todos los ángeles (Heb 1:4).

4. El reino mesiánico

La promesa y la esperanza mesiánicas han sido cumplidas por Jesús como el Mesías, o usando su expresión predilecta, por el Hijo del Hombre, quien anunció el acercamiento del reino de Dios en su proclamación y ministerio, y la culminación del Reino en su segunda venida.

5. La vida después de la muerte

La expectativa característica del Antiguo Pacto, dominada por el concepto del Seol, con raras alusiones a la resurrección de los muertos, ha sido clarificada y hecha más específica por la resurrección de Jesús de entre los muertos, que sirve como base de la resurrección final de la humanidad.

6. Particularismo y universalismo

Aunque el ministerio público de Jesús y de los doce se concentró sobre el pueblo del Antiguo Pacto (Mat. 10:5, 6), después de la resurrección de Jesús la buena noticia acerca de Jesús les fue proclamada tanto a samaritanos y gentiles como a judíos (Hech. 8:4-25; cap. 10; 11:20, 21). Comenzó la expansión misionera de la fe cristiana más allá de los límites del pueblo judío, consecuencia de creer que Jesús había muerto "por los pecados de todo el mundo" (1 Juan 2:2b), y que toda lengua humana debía confesar que Jesucristo es el Señor (Fil. 2:11a). La expansión fue resultado también de la comisión específica dada por Jesús después de la resurrección (Mat. 28:18-20 y pasajes paralelos).

7. La revelación en la persona obediente, divina humana de Jesucristo

Por medio de su sumisión y obediencia a la voluntad del Padre, tanto en su vida como en su muerte, a pesar de las tentaciones, Jesús cumplió el

Nuevo Pacto perfectamente, revelando al Padre de una manera inaudita y reconciliando a los seres humanos con Dios con una efectividad única.

C. LA REVELACION EN JESUCRISTO COMO REVELACION TAMBIEN POR MEDIO DEL ESPIRITU SANTO

Según el Nuevo Testamento Dios, o Dios Espíritu Santo, está involucrado activamente en la recepción humana de la revelación divina. Esa recepción se describe, por supuesto, como "creer" o "fe". Pero también se describe como el resultado de la iniciativa o el don de Dios. Aun la recepción en sí misma se debe a la agencia de Dios o, más específicamente, del Espíritu Santo. Esta agencia divina en la recepción de la revelación no siempre se atribuye específicamente al Espíritu Santo en el Nuevo Testamento. A veces se atribuye a Dios Padre (Mat. 11:25; 16:17 Gál. 1:16).

Existen textos en el Nuevo Testamento en los cuales la agencia divina en la recepción de la revelación se atribuye específica y claramente al Espíritu Santo. Esto se comprueba especialmente en Juan 14—16 y 1 Corintios. Según la promesa o la instrucción de Jesús, el Espíritu Santo enseñaría a los discípulos todas las cosas, recordándoles toda la enseñanza de Jesús (Juan 14:26), daría testimonio de Jesús (Juan 15:26), guiaría a los discípulos a toda la verdad (Juan 16:13) y glorificaría a Jesús, recibiendo "de lo de Jesús" y transmitiéndolo a los discípulos (Juan 16:14). Pablo explicó la obra reveladora del Espíritu en 1 Corintios 2:10-13:

> Pero a nosotros Dios nos las reveló por el Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aun las cosas profundas de Dios. Pues ¿quién de los hombres conoce las cosas profundas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, nadie ha conocido las cosas profundas de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que procede de Dios, para que conozcamos las cosas que Dios nos ha dado gratuitamente. De estas cosas estamos hablando, no con las palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino con las enseñadas por el Espíritu, interpretando lo espiritual por medios espirituales.

De la misma manera, declara el apóstol que "nadie, hablando por el Espíritu de Dios, dice: 'Anatema sea Jesús.' Tampoco nadie puede decir: 'Jesús es el Señor', sino por el Espíritu Santo" (1 Cor 12:3).

D. LA REVELACION EN JESUCRISTO SEGUN EL TESTIMONIO DE LOS APOSTOLES

Todos los cristianos de las épocas posteriores a Jesús dependen, en el Espíritu Santo, del testimonio de los apóstoles acerca de Jesucristo. Nuestra comprensión de Jesucristo tal como se deduce del Nuevo Testamento depende del testimonio apostólico.

1. El testimonio apostólico del Nuevo Testamento es posterior a Pentecostés; por lo tanto la forma de este testimonio en Los Hechos y en las epístolas es distinta a su forma en los Evangelios. Aun así, no tiene fundamento alguno el movimiento antipaulino de la "vuelta a Jesús" (Ritschlianismo), o el énfasis bultmanniano exagerado sobre la influencia de la iglesia primitiva en la formación del kerygma o del evangelio proclamado.

2. El testimonio apostólico se centró en la muerte y resurrección de Jesús, no solamente en su vida y obras.[49] Sí incluyó o usó materiales que forman parte de los cuatro Evangelios canónicos.

3. El irreemplazable testimonio apostólico proviene de testigos directos de Jesucristo. Los apóstoles gozaron de una providencial proximidad a Jesús y fueron seleccionados personalmente y luego llamados por Jesucristo. Así, todos los cristianos posteriores dependen necesariamente de su testimonio.[50] Sin embargo, en contra de lo que sostiene Rudolf Bultmann, debe argumentarse que los apóstoles no "mitologizaron" el mensaje cristiano.

4. La función principal de los apóstoles consistió en el testimonio y la misión,[51] más que en el gobierno o el dominio, aunque de hecho ejercieron autoridad apostólica. En la tradición católica (ortodoxa, católica romana, anglocatólica), la doctrina de la sucesión apostólica que se extiende de los apóstoles a una sucesión de obispos llevó a que esos obispos llegaran a ser monarcas además de maestros de la iglesia, mientras que Ireneo y Tertuliano en los siglos II y III d. de J.C. pusieron énfasis meramente en la validación de la verdad apostólica por los obispos.

5. El testimonio apostólico llegó a tomar cuerpo en los escritos que denominamos "el Nuevo Testamento". Así, el Nuevo Testamento puede considerarse el "sucesor" de los apóstoles, aunque no todos sus libros hayan sido escritos por apóstoles. "El verdadero sucesor del apostolado... no fue la jerarquía sino el canon de la Escritura escrita para prolongar su voz y compilada para reemplazar a los testigos desaparecidos."[52] Hans Küng ha sostenido que "toda la iglesia" es la sucesora de los apóstoles si su "testimonio" y "ministerio" son apostólicos.[53]

E. LA DEFINITIVIDAD DE LA REVELACION DE DIOS EN JESUCRISTO

1. *El testimonio del Nuevo Testamento*

Los autores del Nuevo Testamento testificaron acerca de la definitividad o ultimidad de la revelación en Jesucristo, utilizando principalmente los términos "imagen" y "palabra". En 2 Corintios 4:4 Pablo habla de Cristo como "la imagen de Dios", y en Colosenses 1:15 se habla de Cristo como "la imagen del Dios invisible". La palabra griega que significa "imagen" (*eikon*) es la

[49] P. T. Forsyth, *The Principle of Authority* (London Independent Press Ltd, 1952), p. 87; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Chicago: Willett, Clark & Company, 1937), pp. 10-17, 22, 25, 48-51, 72-73.

[50] Emil Brunner, *The Misunderstanding of the Church*, trad. Harold Knight (London: Lutterworth Press, 1952), pp. 25-34; Stewart A. Newman, "The Ministry in the New Testament Churches" en Duke K. McCall, ed. *What Is the Church? A Symposium of Baptist Thought* (Nashville: Broadman Press, 1958), pp. 52-53.

[51] El término "misión" está ligado por medio del vocablo latino *mittere*, "enviar", con las palabras griegas *apostellein* y *apostolos*.

[52] P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London: Independent Press Ltd., 1953), p. 64.

[53] *The Church*, pp. 355-59.

misma palabra que se usó mucho más tarde en la controversia iconoclasta para referirse a las "imágenes" o los "ídolos". En Hebreos 1:3, el autor se refiere a Cristo describiéndolo como el resplandor de la gloria de Dios "y la expresión (imagen) exacta de su naturaleza". La palabra que aquí se traduce como expresión o "imagen" (en griego: *character)* significaba en griego algo así como el término moderno español "estampa" o "grabado". Cristo es la imagen exacta de Dios, así como un grabado es la representación de un ser humano. En Juan 1:1, 14-18 el autor presenta a Jesús como la palabra *(logos)* de Dios y como la palabra hecha carne. Como palabra de Dios, Jesús ha "dado a conocer" o "hecho la exégesis" *(exegesato)* del Padre. La definitividad de Jesús también se expresa en el carácter suficiente de su obra salvífica. Su obra reconciliando al mundo es la obra de Dios (2 Cor. 5:19) y su muerte como sacrificio es la ofrenda por el pecado "una vez y para siempre" (Heb. 9:12, 26; 10:12, 14).

2. La doctrina contemporánea

El término "ultimidad" no debe ser entendido en su sentido cronológico, sino como sinónimo de "definitividad". La definitividad de la revelación en Jesucristo significa que esa revelación no será abandonada, suplementada o reemplazada.

a. La definitividad y la persona de Cristo

La pregunta acerca de la definitividad de la revelación especial en Cristo depende de la definitividad de su persona y de su obra.[54] Si se erosiona esto último, se verá indefectiblemente afectado lo primero. El aspecto cognitivo de la revelación en Cristo no debe separarse nunca del aspecto redentor o transformador. ¡La fe cristiana mantiene que la revelación en Cristo es definitiva y que no puede reemplazarse por la del Buda, de Krishna, de Mahoma, de Baha'u'llah (1817-92), de Joseph Smith, h. (1805-44), de Mary Baker Eddy (1821-1910) o de Sun Myung Moon (1920-)!

b. La definitividad y la misión universal del cristianismo

Durante la edad de los Padres de la iglesia el término "católico" llegó a significar no solamente "extensión geográfica" (su sentido original) sino también autenticidad doctrinal, o como ha dicho Jaroslav Pelikan, tanto "universalidad" como "identidad".[55] El cristianismo ha sostenido y seguirá sosteniendo una misión universal o "católica". El evangelio ha de llevarse a todo el mundo (en el sentido demográfico), por todo el mundo (en el sentido geográfico) y hasta el fin del mundo (en el sentido cronológico).

---

54 Robert E. Speer, *The Finality of Jesus Christ* (New York: Fleming H. Revell Company, 1933).
55 *The Riddle of Roman Catholicism* (Nashville: Abingdon Press, 1959), pp. 22-23.

c. La definitividad y la historia general o secular de la humanidad

Según Lesslie Newbigin, "la definitividad de Cristo debe entenderse como una definitividad relacionada con el sentido y la dirección de la historia". Afirma que la cuestión central no es la del evangelio cristiano confrontado con las religiones no cristianas (¿Se salvará el hindú piadoso?), sino Jesucristo y la historia universal (¿es Jesús la clave para entender toda la historia?).[56] Wolfhart Pannenberg, polemizando con la neoortodoxia (Barth, Brunner) y la escuela de la historia de la salvación (Oscar Cullmann, 1902-) relaciona los acontecimientos cruciales del evangelio cristiano con la historia general.

d. La definitividad y el destino individual humano después de la muerte

Durante siglos el cristianismo ha conectado la "salvación" o la "vida eterna" con la fe personal en Jesucristo, su persona y su obra, de manera que el destino individual después de la muerte se ve determinado por la relación con Dios por medio de Jesucristo. En la actualidad, gran parte de la teología católicarromana y protestante de orientación ecuménica ha divorciado la relación entre el Jesús crucificado y resucitado y el destino personal después de la muerte. El resultado es que solamente un sector del protestantismo evangélico sigue dando testimonio del carácter esencial y necesario de la fe personal en el Jesús encarnado, crucificado y resucitado, para recibir la "salvación" o la "vida eterna".

Resumiendo, la revelación especial o bíblica se compone tanto de la revelación a y por medio de Israel bajo el Antiguo Pacto, como de la revelación en Jesucristo bajo el Nuevo Pacto, siendo éste último el cumplimiento correcto y completo del primero. "Dios, habiendo hablado en otro tiempo muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo..." (Heb. 1:1, 2a).

---

56 *The Finality of Jesus Christ* (London: SCM Press Ltd., 1969), pp. 8, 65.

8

INSPIRACION BIBLICA

Luego de haber explorado la doctrina cristiana de la revelación, de haberla confrontado con las afirmaciones de diversas cosmovisiones y religiones no cristianas, y de analizarla desde el punto de vista tanto de la revelación general como de la revelación especial, nos volcaremos ahora a estudiar la relación entre la revelación especial y la Biblia, es decir las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamentos. En nuestra investigación trataremos varios temas distintos, todos relacionados con la Biblia: La inspiración de la Biblia, el canon bíblico, la relación entre los dos Testamentos, la crítica bíblica, la interpretación de la Biblia, la Biblia como palabra de Dios, la confiabilidad de la Biblia y el lugar de la Biblia en el concepto cristiano total de la autoridad religiosa. Es apropiado comenzar este estudio con el tema antiguo y, sin embargo, actual de la inspiración bíblica.

I. ALGUNAS DISTINCIONES Y DEFINICIONES BASICAS QUE CONCIERNEN A LA INSPIRACION BIBLICA

A. LA REVELACION Y LA BIBLIA

Aunque algunos cristianos han entendido que las dos son sinónimos, la revelación básica o primaria y las Escrituras están relacionadas pero no son idénticas. En las palabras de W. T. Conner: "La revelación precedió a la Biblia ... La Biblia es el producto de la revelación."[1] La revelación de Dios a Israel produjo el Antiguo Testamento; el Antiguo Testamento no produjo la revelación de Dios a Israel. De la misma manera, la revelación de Dios en Jesucristo produjo el Nuevo Testamento; el Nuevo Testamento no produjo la revelación de Dios en Jesucristo. Francis Bruce Vawter (1921-) afirma que el islam, el mormonismo y la ciencia cristiana son productos de sus libros sagrados, entregados por sus fundadores, pero que "el pueblo de Israel y el cristianismo primitivo definitivamente no fueron religiones de este tipo, pues no fueron engendrados por sus libros sagrados".[2]

Si profundizamos la distinción aún más, veremos que mientras la re-

[1] *La Revelación y Dios*, pp. 102, 104.

[2] *Biblical Inspiration* (Philadelphia: Westminster Press; London: Hutchinson, 1972), p. 1. Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 29-79, ofrece un resumen de las primeras doctrinas cristianas relativas tanto a la tradición o al "canon de la fe" como a la Biblia o el canon de las Escrituras.

velación es la autorrevelación de Dios a los seres humanos, la Biblia es el registro de esa revelación. Esta distinción entre revelación y la Biblia no impide que reconozcamos que la Biblia funciona como extensión de la revelación básica, y que para los cristianos modernos la Biblia tiene un papel instrumental necesario para la apropiación personal de la revelación.

B. LA REVELACION Y LA INSPIRACION

Aunque están íntimamente relacionadas entre sí, la revelación y la inspiración no son idénticas. En la revelación, Dios obra a través de hechos históricos y experiencias humanas para darse a conocer salvíficamente a los seres humanos. La inspiración es la obra de Dios a través de los autores bíblicos de manera que se vea asegurada una declaración auténtica y un registro escrito de la revelación. Según Harold Henry Rowley (1890-1969): "La revelación es... la automanifestación divina, mientras que la inspiración yace en el uso de la personalidad humana para la declaración del mensaje divino."[3] De esta manera, la inspiración depende de la revelación especial, pero a su vez permite que la revelación especial se extienda a, o les sea accesible, a seres humanos en muchas naciones y en diversos períodos de la historia humana. Sin embargo, William James Abraham (1947-) ha advertido que no debe exagerarse la distinción entre la revelación y la inspiración.

> Si se enfoca como cuestión lógica, la inspiración es una actividad única de Dios que no puede definirse en los mismos términos que sus otros hechos o actividades. Si la enfocamos como cuestión verídica, vemos que Dios inspira en, con y por medio de sus hechos especiales de revelación y a través de su dirección personal a aquellos que escribieron y compilaron las diversas partes que componen la Biblia.[4]

C. EL TERMINO "INSPIRACION"

1. *Etimología y traducción*

El término castellano "inspiración" se deriva del sustantivo latino *inspiratio* y significa literalmente "inhalar". B. B. Warfield prefería la palabra inglesa *spiration* a la comúnmente usada *inspiration*.[5] La palabra griega neotestamentaria que se usa en 2 Timoteo 3:16 es *theópneustos*, cuyo equivalente preciso en latín parece haber sido *spiratio Dei*. En la lengua castellana, por tanto, quizá el término más apropiado sería el neologismo "deinspiración". Abraham afirma que la palabra inglesa *inspire* (inspirar) refleja adecuadamente el sentido del original griego,[6] pero sus argumentos no son convin-

[3] H. H. Rowley, *La Fe de Israel* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1973), p. 14.

[4] *The Divine Inspiration of Holy Scripture* (New York: Oxford University Press, 1981), p. 67.

[5] *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (London: Marshall, Morgan & Scott, 1951), p. 133.

[6] *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, p. 63. El autor le agradece a Robert W. Bernard sus comentarios en relación con los vocablos latinos.

centes. Según Vawter, la palabra *theópneustos* no proviene de la Septuaginta, sino "del vocabulario filosófico religioso de la Grecia clásica y del helenismo", donde tenía asociaciones extáticas o mánticas. Pero el significado del término usado en 2 Timoteo 3:16 se basa en el pensamiento hebreo, no en el griego.[7]

2. Definición

Las definiciones del término "inspiración" en relación con la Biblia son innumerables. Aquí nos contentaremos con citar dos de ellas. Excluimos deliberadamente cualquier definición que limite la "inspiración" a la actividad humana y se niegue a aplicarla a los escritos bíblicos. Las definiciones que elegimos son las de Augustus H. Strong y Millard J. Erickson. Según Strong, "la inspiración es aquella influencia del Espíritu de Dios sobre las mentes de los autores de la Escritura, que hizo que sus escritos fueran el registro de una revelación divina progresiva y suficiente, cuando son tomados como conjunto e interpretados por el mismo Espíritu que los inspiró, para llevar a Cristo y a la salvación a todo aquel que lo desee honestamente".[8] Erickson define la inspiración "como aquella influencia sobrenatural del Espíritu Santo sobre los autores de la Escritura, que hizo que sus escritos fueran un registro exacto de la revelación o que resultó en que lo que escribieron fuera la palabra de Dios".[9] Tanto Strong como Erickson mencionan la agencia del Espíritu Santo; Strong enfatiza la suficiencia de la Biblia para llevar a los seres humanos a Cristo y a la salvación, mientras que para Erickson es importante afirmar que, en virtud de la inspiración, la Biblia es la palabra de Dios.

3. Principales usos del término inspiración

Entre los autores cristianos encontramos diferencias bastante significativas en el uso del término "inspiración". Las diferencias atañen especialmente a los objetos de la inspiración, el enfoque de la inspiración y los métodos que se usan para formular el concepto.

a. Diversos objetos de la inspiración

Algunos sostienen que las personas o los autores son sólo el objeto de la obra divina de la inspiración. Así, los profetas, apóstoles y otros escritores bíblicos estaban en sí inspirados divinamente, sin necesidad alguna que se considere que sus escritos hayan estado inspirados. Otros consideran que los escritos, es decir, los libros de la Biblia, están inspirados, pero dicen poco o nada acerca de la inspiración de los autores. Los dos pasajes principales del

[7] *Biblical Inspiration*, pp. 8, 10.
[8] *Systematic Theology*, p. 196.
[9] *Christian Theology*, p. 199.

Nuevo Testamento reflejan estas dos posiciones: 2 Pedro 1:20, 21 se refiere a los autores y 2 Timoteo 3:16, 17 habla de los escritos.[10]

b. Diversos enfoques de la inspiración

1) Acerca del proceso de la inspiración

¿Cómo ocurrió la inspiración? ¿Cómo se relacionan los aspectos divinos y humanos? Aquellos que han formulado teorías detalladas acerca de la inspiración han tendido a concentrarse en el proceso de inspiración. Las diversas teorías reflejan generalmente distintos esfuerzos por describir el proceso.

2) Acerca de los productos de la inspiración

¿Cuáles son las pruebas de la inspiración, ya sea las que surgen de la examinación interna de la Biblia o de su impacto en las vidas humanas? ¿Cuáles son los resultados de la Escritura inspirada? Tales son las preguntas que tienden a plantear aquellos que intentan enfocar los resultados de la inspiración. A. H. Strong prefería definir la inspiración por su "resultado" antes que por su "método"[11] y Russell Hooper Dilday, h. (1930-) sostiene que los cristianos modernos pueden reconocer el "propósito", el "resultado" y el "poder" de la inspiración, aunque no puedan conocer con seguridad cuál fue el método de la inspiración.[12]

c. Diversos métodos utilizados para formular el concepto de la inspiración[13]

1) El método que se concentra en las afirmaciones de los autores bíblicos sobre la Escritura y su visión de la Escritura, tal como se deduce de cómo utilizan la misma.

Se trata del enfoque deductivo.[14] Se cotejan los pasajes bíblicos en los cuales está formulado el autotestimonio de la Biblia, y se aplican luego las conclusiones a los aspectos específicos de la Biblia. Los teólogos de Princeton, Archibald Alexander Hodge (1823-86) y B. B. Warfield[15] adoptaron y utilizaron este enfoque. Este método en general enfatiza más la agencia divina que la paternidad literaria humana en la producción de la Biblia.

[10] Louis Gaussen, *The Divine Inspiration of the Bible*, trad. David D. Scott (Grand Rapids: Kregel Publications, 1971), pp. 24, 47 y William W. Stevens, *Doctrines of the Christian Religion* (Nashville: Broadman Press, 1967), p. 30, parecen limitar la inspiración innecesariamente a los escritos.
[11] *Systematic Theology*, p. 196.
[12] *The Doctrine of Biblical Authority* (Nashville: Convention Press, 1982), pp. 76-77.
[13] Ver Erickson, *Christian Theology*, pp. 207-10.
[14] Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, cap. 1.
[15] Hodge, *Outlines of Theology* (ed. rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1949), pp. 69-71; Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, pp. 297-407.

2) El método que se concentra en el fenómeno de la Escritura, especialmente en los materiales no didácticos y los "problemas" de la Escritura.

Se trata del enfoque inductivo.[16] A veces se cita un vasto cuerpo de textos bíblicos que parecen crear problemas en torno a la aplicación de la inspiración divina en casos específicos. Este enfoque se ha hecho más habitual como consecuencia del surgimiento e importancia del método histórico crítico de estudio de la Biblia. Entre los representantes de este método podemos mencionar a Marcus Dods (1834-1909)[17] y Dewey Maurice Beegle (1919-).[18]

4. Duración

¿Fue la inspiración divina de los profetas y apóstoles continua o intermitente? Erickson, citando una serie de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamentos que conciernen a la profecía y a los dones espirituales, arguye que la inspiración fue intermitente. Como ilustración, cita la corrección de Pedro por parte de Pablo (Gál. 2:14-21). Por lo tanto, la "inspiración no fue una cuestión permanente y continua ligada inseparablemente al cargo apostólico".[19]

II. LA INSPIRACION SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

Se hace necesario que examinemos más extensamente lo que expresan los autores del Nuevo Testamento acerca del Antiguo Testamento y el testimonio más amplio de los mismos escritores en relación a la inspiración divina y la paternidad literaria humana de las Escrituras.

A. LOS DOS TEXTOS PRINCIPALES

1. Inspiración de los profetas del Antiguo Testamento, o de todos los autores del Antiguo Testamento

En 2 Pedro 1:20, 21 se dice lo siguiente:

> Y hay que tener muy en cuenta, antes que nada, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada; porque jamás fue traída la profecía por voluntad humana; al contrario, los hombres hablaron de parte de Dios siendo inspirados por el Espíritu Santo.

Si nos fijamos en el contexto del pasaje, leemos que los testigos oculares de Jesús, incluyendo al mismo Pedro, habían de ser seguidos antes que "fábulas artificiosas", mientras que la "palabra profética" era "aun más firme". El

[16] Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, cap. 2.
[17] *The Bible: Its Origin and Nature* (New York: Scribner's, 1905).
[18] *Scripture, Tradition and Infallibility* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), cap. 8.
[19] *Christian Theology*, pp. 210-12.

autor de estas palabras ¿se refiere únicamente a los profetas veterotestamentarios cuando habla de la "profecía de la Escritura"? B. B. Warfield[20] y otros han extendido el sentido o la aplicación de esta frase de manera que incluya todos los libros canónicos del Antiguo Testamento.

2. Inspiración de las Escrituras veterotestamentarias

En 2 Timoteo 3:16, 17 leemos:

> Toda la Escritura es inspirada por Dios y es útil para la enseñanza, para la reprensión, para la corrección, para la instrucción en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente capacitado para toda buena obra.

Si examinamos cuidadosamente el texto griego descubrimos que la primera parte del v. 16 puede traducirse por lo menos de cuatro maneras:

a. Toda Escritura es inspirada por Dios y útil...
b. Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil...
c. Toda Escritura que esté inspirada por Dios, también es útil...
d. Toda la Escritura, inspirada por Dios, también es útil...

Del contexto sabemos que desde su niñez, Timoteo había conocido las "Sagradas Escrituras", las cuales instruyen acerca de la salvación por medio de Jesucristo. La preocupación principal reflejada en el pasaje es que Timoteo esté enteramente capacitado como "hombre de Dios". Los intrincados detalles que uno quiera averiguar en cuanto a la manera en que Dios inspira la Escritura quizá no hayan sido prioritarios en el pensamiento de Pablo.

B. OTROS TEXTOS RELACIONADOS

Además de los dos textos principales, otros pasajes del Nuevo Testamento pueden iluminar el problema de la inspiración divina y la paternidad literaria humana de los libros bíblicos. Los siguientes pasajes han sido reunidos e interpretados por B. B. Warfield.[21]

1. Textos que tienen que ver con la inspiración divina o paternidad litraria de las Escrituras

Pablo declara "que las palabras de Dios les han sido confiadas" a los judíos (Rom. 3:2), y Esteban, en su sermón, dice que Moisés "recibió palabras de vida para darnos" (Hech. 7:38). El autor de Hebreos hace alusión a aquellos que tienen necesidad de que alguien les instruya "desde los primeros rudimentos de las palabras de Dios" (5:12).

[20] *The Inspiration and Authority of the Bible*, pp. 135-36.
[21] Ibíd., pp. 277-407.

En el Nuevo Testamento, a veces se introducen las citas del Antiguo Testamento con las palabras "dicho está" en lugar de "escrito está" (Luc. 4:12; Heb. 3:15). En otras instancias las citas del Antiguo Testamento se introducen con la mención de lo que "(Dios) dice" o lo que "el Espíritu Santo dice" (Hech. 13:35; Heb. 1:7; 3:7). Además, las citas veterotestamentarias no pocas veces se introducen con el verbo "dice" y con un sujeto tácito que implícitamente se refiere a Dios (Gál. 3:16; Rom. 15:10; 1 Cor. 6:16; 2 Cor. 6:12; Ef. 4:8; 5:14).

2. Textos que tienen que ver con la dimensión humana de la inspiración de las Escrituras

Al introducir la cita del Salmo 110:1, Marcos escribe: "David mismo dijo mediante el Espíritu Santo" (Mar. 12:36). En sus instrucciones a las iglesias de Corinto sobre el tema del matrimonio, Pablo hace varios comentarios que se relacionan con la dimensión humana de los libros neotestamentarios: "Pero a los que se han casado mando, no yo, sino el Señor" (1 Cor. 7:10); "a los demás digo yo, no el Señor" (7:12); "pero con respecto a los que son solteros, no tengo mandamiento del Señor, aunque les doy mi parecer como quien ha alcanzado misericordia del Señor para ser fiel" (7:25); y también "y pienso que yo también tengo el Espíritu de Dios" (7:40b). En la misma epístola, Pablo amonesta: "Si alguien cree ser profeta, o espiritual, reconozca que lo que os escribo es mandamiento" (14:37).

III. LA INSPIRACION EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO

A. LA EDAD PATRISTICA

En los escritos de los Padres de la iglesia existe una gran diversidad de opiniones en cuanto a la naturaleza de la inspiración bíblica. No llegó a predominar ninguna teoría o punto de vista en particular,[22] y la erudición moderna todavía no nos ha provisto de un tratamiento completo de los textos pertinentes.[23] Las opiniones de los Padres van desde una participación humana extremadamente pasiva a una participación más activa y voluntaria.

Algunos de los primeros autores cristianos quizá se hayan visto influidos por el concepto del judío alejandrino Filón (c. 20 a. de J.C.-42 d. de J.C.), según el cual los profetas "perdían el conocimiento" cuando Dios hablaba a través de ellos.[24] Los montanistas afirmaban que su profeta y sus dos profetisas se encontraban en estado inconsciente mientras profetizaban.[25] Atenágoras de Atenas asocia la inspiración con un "estado de éxtasis" y compara la inspiración divina de las Escrituras con un flautista tocando su flauta.[26]

[22] Maurice Wiles, *The Making of Christian Doctrine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 46.
[23] Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 21.
[24] *Quis rer. div. haer.* 249-266 y *De spec. leg.* 4.48-49, citados por J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Bros., 1958), p. 62.
[25] Epifanio, *Haer.* 48.4 ss., citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 62.
[26] *Apol.*, 7,9.

Teófilo de Antioquía [27] se refiere a los hombres inspirados como "herramientas divinas" e Hipólito (m. 235) desarrolla una analogía entre el plectro y los autores inspirados, controlados por el Espíritu Santo.[28] Ireneo enseña la inspiración verbal de las Escrituras, pero al mismo tiempo atribuye un papel activo a los autores humanos, como por ejemplo que Pablo transpusiera el orden de las palabras en sus oraciones.[29] Orígenes se alejó de la idea del éxtasis y del dictado, enfatizando los poderes conscientes y la agencia de los autores humanos.[30] En su Comentario sobre Juan marca las diferencias entre el elemento divino ("comunicación de una palabra revelada") y el elemento humano ("el comentario sobre la palabra revelada por parte del autor bíblico").[31] Sin embargo, los libros bíblicos son claramente la obra del Espíritu Santo.[32] El concepto de la condescendencia elaborado por Juan Crisóstomo (entre 344 y 354-407) incluye la paternidad literaria humana de las Escrituras.[33] Jerónimo (¿347?-419) reconoce las diferencias estilísticas y culturales entre los libros de la Biblia,[34] y, sin embargo, piensa que "cada palabra, sílaba, tilde y punto está cargado de significado".[35] Agustín de Hipona sugiere que al escribirse los Evangelios se utilizaron reminiscencias personales.[36] Teodoro de Mopsuestia (350-428) traza una distinción entre la inspiración especial de los profetas del Antiguo Testamento y la "gracia inferior de la 'prudencia' que le fue otorgada a Salomón"[37] —una distinción que los autores modernos, acertada o erróneamente generalmente han dado en llamar niveles de inspiración—; sin embargo, todos los autores bíblicos escribieron bajo la influencia del Espíritu Santo.[38]

B. LA EDAD MEDIA

Construyendo sobre el fundamento de la doctrina patrística, los escolásticos aplicaron la "categoría aristotélica de la causalidad instrumental eficiente" a la profecía.[39] Según Tomás de Aquino, la inspiración de los libros bíblicos fue una parte subordinada al tema mayor de la profecía.[40]

[27] *Ad Autolycum*, citado por Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 25.
[28] *De Christo et Antichristo*, 2, citado por Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 25. La idea de que el Espíritu Santo haya dictado el contenido de los libros bíblicos a amanuenses humanos pasivos parece tener sus raíces en 2 Esdras 14; ver George Eldon Ladd, *Crítica del Nuevo Testamento. Una Perspectiva Evangélica*, trad. Moisés Chávez (El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano, 1990), 17-19.
[29] *Adversus Haereses*, 3.7.2, citado por Otto W. Heick, *A History of Christian Thought*, 2 tomos (Philadelphia: Fortress Press, 1965-66), 1:84-85.
[30] *Hom. in Ezek.*, frag. 6.1, citado por Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 26.
[31] Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 26.
[32] *De Principiis*, 4.9.
[33] Vawter, *Biblical Inspiration*, pp. 40-42.
[34] *In Isa.*, prol., *In Jerem.*, prol., e *In Am.*, prol., citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 63.
[35] *In Eph.* 2 (3.6), citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 62.
[36] *De Consensu Evangelistarum*, 3.30.
[37] *In Job*, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 61.
[38] *In Nah.* 1.1, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 61.
[39] Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 48.
[40] Ibíd., pp. 52-57.

C. LA REFORMA Y LA POST-REFORMA

Martín Lutero tenía una doctrina altamente desarrollada y multifacética de la Sagrada Escritura, pero ésta trata muy poco el tema específico de la inspiración.[41] Para Juan Calvino, en su *Institutio Religionis Christianae,* lo primordial es el testimonio interno del Espíritu Santo en relación con las Escrituras como aquello que convalida su inspiración. Lo que pensaba Calvino acerca de la inspiración bíblica, es decir de la inspiración verbal acomodada divinamente a diversos estilos humanos, tiene que deducirse principalmente de sus comentarios.[42] El Concilio de Trento, en su delimitación del canon bíblico, reafirmó que Dios es el "autor" del Antiguo y del Nuevo Testamentos y declaró que tanto las Escrituras como las "tradiciones no escritas" habían sido "dictadas por el Espíritu Santo".[43] Un luterano, Matthias Flacius Illyricus (1520-75), fue el primero en sugerir que la vocalización del hebreo bíblico había sido inspirada divinamente.[44] Durante el siglo XVII, los teólogos de la ortodoxia luterana y reformada, en especial Johannes Gerhard (1582-1637), Johannes Andreas Quenstedt (1617-88), Johann Heinrich Heidegger (1633-98) y Francis Turretin (1671-1737) enseñaron la total pasividad y pura instrumentalidad de los autores bíblicos bajo la influencia del Espíritu Santo, y la consecuente inerrancia de la Biblia.[45] Melchior Cano (1509-60) y Domingo Bañez (1528-1604), ambos teólogos dominicos, fueron "maximalistas", pues afirmaban que Dios había dictado los textos bíblicos, incluyendo hasta la puntuación, mientras que algunos teólogos católicos del siglo XVII, como por ejemplo Francisco Suárez (1548-1617) y Richard Simon (1638-1712) fueron "minimalistas", pues sostenían que "Dios proveyó una asistencia negativa para ayudar a los autores a evitar los errores en el texto",[46] una posición similar a la del arminiano Hugo Grotius (1583-1645).[47] Quienes en el siglo XVIII comenzaron a practicar la nueva crítica literaria e histórica de la Biblia, con sus conceptos de la paternidad literaria y la redacción múltiple de los libros bíblicos, abandonaron las doctrinas

[41] Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther,* trad. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1972), cap. 9.
[42] *Institutio Religionis Christianae,* ed. de 1559, 1.7; Vawter, *Biblical Inspiration,* p. 30. En relación con la doctrina de Calvino, contrástese (1) A. Mitchell Hunter, *The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation* (Glasgow: Maclehose, Jackson and Company, 1920), pp. 59-87; Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, 1952), pp. 90-124; Kenneth S. Kantzer, "Calvin and the Holy Scriptures", en John F. Walvoord, ed. *Inspiration and Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 115-55; John Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* (Grand Rapids: Baker Book House, 1960), pp. 11-51; y John H. Gerstner, "The View of the Bible Held by the Church: Calvin and the Westminster Divines", en Norman L. Geisler, ed. *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), pp. 385-410; con (2) Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin,* trad. Harold Knight (Philadelphia: Westminster Press, 1956), pp. 22-39; T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), pp. 42-48; y H. Jackson Forstman, *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority* (Stanford, California: Stanford University Press, 1962), pp. 49-65.
[43] *Canons and Decrees of the Council of Trent,* 4th session, 8 April 1546.
[44] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine,* trad. F. Ernest Stoeffler (Philadelphia: Fortress Press, 1966), pp. 217-18.
[45] Vawter, *Biblical Inspiration,* pp. 81-83; Robert Gnuse, *The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture* (New York: Paulist Press, 1985), pp. 22-23.
[46] Vawter, *Biblical Inspiration,* pp. 59-61; Gnuse, *The Authority of the Bible,* pp. 7-8.
[47] Vawter, *Biblical Inspiration,* p. 82.

ortodoxas de la inspiración. Johann Salomo Semler (1725-91) intentó retener la idea que la Biblia demostraba una "conciencia del poder de la palabra de Dios" y de su mediación, pero Johann Gottfried Herder (1744-1803), Johann David Michaelis (1717-91) y otros críticos rechazaron todo intento de retener concepto alguno de la inspiración de los escritos bíblicos.[48]

D. LA ERA MODERNA

En el siglo XIX surgieron varios puntos de vista o teorías divergentes acerca de la inspiración bíblica, algunas de las cuales se habían originado ya en siglos anteriores. Para la mayor parte de estas posiciones encontramos también defensores en el siglo XX. En 1888 Basil Manly, h. (1825-92), bautista del Sur de los EE. UU. de A., identificó seis teorías distintas, algunas de las cuales tenían a su vez varias formas.[49] En 1907, Augustus H. Strong hizo una lista de solamente cuatro teorías principales,[50] las cuales también fueron detectadas por Dewey M. Beegle in 1963.[51] En 1983, Millard Erickson mencionó cinco.[52] Es importante poder identificar estas teorías y sus principales exponentes.

1. *Principales teorías u opiniones*

a. Inspiración verbal con inerrancia

Aunque intentan evitar la idea del dictado mecánico o amanuense, teoría que sostenía la ortodoxia luterana y reformada de la post-Reforma, los defensores de esta posición han afirmado la inspiración divina de las palabras —no sólo de las ideas— y la inerrancia total de las Escrituras. Entre ellos se encuentran F. S. R. Louis Gaussen (1790-1863), un protestante suizo cuyo libro tuvo amplia circulación en el mundo anglosajón, Charles Hodge y B. B. Warfield de la Universidad de Princeton, y los papas Leo XIII, Pío X y Benedicto XV.[53] Aquellos que defienden esta postura tienen que responder a la habitual crítica a la teoría del dictado: Que en ella se considera a los autores bíblicos como "instrumentos pasivos o amanuenses — meras 'plumas' de Dios, pero que no llegan a ser verdaderos autores".[54]

b. Inspiración dinámica o inspiración verbal limitada

Los representantes de este punto de vista enfatizan la individualidad y la diversidad de los autores bíblicos, especialmente en lo que al lenguaje se

[48] Ibíd., pp. 83-89.
[49] *The Bible Doctrine of Inspiration Explained and Vindicated* (New York: A. C. Armstrong and Son, 1888), pp. 44-60.
[50] *Systematic Theology,* pp. 202-12.
[51] *The Inspiration of Scripture* (Philadelphia: Westminster Press), pp. 124-25.
[52] *Christian Theology,* pp. 206-207.
[53] Gnuse, *The Authority of the Bible,* pp. 23-24; Dewey Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), pp. 145-46, 231; Vawter, *Biblical Inspiration,* pp. 121-122, 138-41.
[54] Strong, *Systematic Theology,* p. 208.

refiere, y aunque la inspiración se extiende a las palabras que usan, la inerrancia suele limitarse a cuestiones de doctrina y de ética. Aquí podemos mencionar a James Orr (1844-1913), Abraham Kuyper (1837-1920) y G. C. Berkouwer entre los protestantes y Marie-Joseph Lagrange (1855-1938) entre los católicos.[55]

c. Diversos niveles o grados de inspiración

Según esta posición, la inspiración divina funcionó de manera distinta en varios niveles. Se habla de cuatro de esos niveles[56] que son, en orden ascendente:

1) Superintendencia: Dios no permite que el autor caiga en errores
2) Elevación: Dios eleva el pensamiento del autor humano
3) Dirección: Dios instruye al autor en cuanto a lo que debe incluir u omitir
4) Sugestión: Dios determina tanto los pensamientos como las palabras que ha de utilizar el autor humano.

Leonard Woods (1774-1854) y Salvatore de Bartolo aparentemente abogaron por esta última posición.[57]

d. Inspiración parcial

Esta perspectiva se manifiesta de diversas formas, pero el elemento común a todas ellas es que algún aspecto de la Biblia está exceptuado del impacto directo de la inspiración divina. Las variantes más importantes de esta posición probablemente hayan sido las que ponían énfasis en la existencia de ideas inspiradas o bien de personas inspiradas. John Henry Newman (1801-90), Johannes Baptist Franzelin (1816-86), cuya teología influyó en el Concilio Vaticano I, y William Robertson Smith (1846-94) fueron exponentes de la primera variante, según la cual las ideas de los autores bíblicos estaban inspiradas, pero no así su lenguaje, ilustraciones, citas o alusiones. William Sanday (1843-1920), Harry Emerson Fosdick y Charles Harold Dodd (1884-1973) se encuentran entre los defensores de la inspiración de personas o autores, cuya inspiración no se extendía a sus escritos.[58]

e. Inspiración cristiana universal

Según esta teoría, llamada también la teoría de la iluminación, la Biblia fue inspirada por el Espíritu Santo de la misma manera en que lo es todo cristiano. Por lo tanto, no fue necesaria una agencia divina especial en la pro-

55 Ibíd., p. 211; Gnuse, *The Authority of the Bible*, pp. 34-37.
56 Gaussen, *The Divine Inspiration of the Bible*, pp. 27-28, 107-8; Manly, *The Bible Doctrine of Inspiration*, pp. 52-54.
57 Manly, *The Bible Doctrine of Inspiration*, p. 53; Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 135.
58 Gnuse, *The Authority of the Bible*, pp. 42-47; Vawter, *Biblical Inspiration*, pp. 70-72, 96-100.

ducción de las Escrituras cristianas. Entre los exponentes de esta posición descubrimos a F. D. E. Schleiermacher, Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y el teólogo unitario James Martineau (1805-1900).[59]

f. Inspiración natural o intuición

Los representantes de esta teoría afirman que los autores de los libros bíblicos estaban inspirados exactamente del mismo modo en que lo estuvieron poetas, dramaturgos, filósofos y genios tales como Homero (siglo IX a. de J.C.?), Platón, William Shakespeare (1564-1616), John Milton (1608-74) y Fedor Dostoievski (1821-81). Por tanto, todos los seres humanos están inspirados, y su inspiración simplemente varía en intensidad. La inspiración se entiende aquí como una suerte de genio religioso y poético. Los defensores de esta posición no encuentran casi ningún rasgo único en la Biblia si se la compara con otros "libros sagrados". Esta fue la postura de Theodore Parker (1810-60), unitario norteamericano.[60]

Los líderes del protestantismo en el siglo XIX, de tendencia marcadamente liberal, aceptaron generalmente la inspiración cristiana universal o la inspiración natural. Los líderes protestantes de orientación fuertemente conservadora, se volcaron en la mayoría de los casos a la inspiración verbal con inerrancia o bien la inspiración dinámica. Otros protestantes eligieron una de las otras dos posturas. Se evidenciaron diferencias de opinión dentro de las diversas confesiones cristianas; también entre los teólogos católicorromanos se descubrían diferencias significativas.[61]

2. Variaciones lingüísticas

Quienes han escrito acerca de la inspiración de la Biblia durante la era moderna no han utilizado de manera uniforme los adjetivos principales que se aplican a la inspiración. La definición que se le da a las expresiones "inspiración plenaria", "inspiración dinámica", "inspiración verbal" e "inspiración esencial" es múltiple. El término "plenaria" ha sido aceptado y unido a la inerrancia de la Biblia.[62] Algunos autores hablan de la inspiración "plenaria" y "verbal", afirmando que la Biblia "carece de error" pero negando el dictado mecánico.[63] Otros aceptan la palabra "plenaria" pero rechazan

59 Strong, *Systematic Theology*, p. 204; Manly, *The Bible Doctrine of Inspiration*, pp. 56-59.
60 Strong, *Systematic Theology*, p. 202; Manly, *The Bible Doctrine of Inspiration*, pp. 54-56.
61 Por ejemplo, ver el artículo del autor "Representative Modern Baptist Understandings of Inspiration", *Review and Expositor* 71 (Spring 1974): 179-95.
62 Gaussen, *The Divine Inspiration of the Bible*, pp. 23, 34-35.
63 A. A. Hodge en A. A. Hodge y B. B. Warfield, *Inspiration* (ed. reimpr.; Grand Rapids: Baker Book House, 1979), pp. 18-29. Richard Riss, "Early Nineteenth-Century Protestant Views of Biblical Inspiration in the English Speaking World" (M.A. thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1986), citado por Donald A. Carson, "Recent Developments in the Doctrine of Scripture", en Carson y John Woodbridge, ed., *Hermeneutics, Authority, and Canon* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 12-13 y notas 31-33, ha citado a seis autores anglo-americanos del siglo XIX cuyas monografías sobre la inspiración no distinguían entre la "inspiración plenaria" y la "inspiración verbal".

el término "verbal".[64] La expresión "dinámico plenaria", que significa el carácter fidedigno de la Biblia en lo que a la historia secular se refiere es rechazada por algunos, que a su vez aceptan la expresión "dinámico religiosa" en referencia al carácter fidedigno de la Biblia en lo que a la religión se refiere.[65] El término "dinámico" se ha aplicado tanto a los autores como a los escritos, reflejando un intento de reconocer la individualidad de los escritores en cuanto a su medio, lenguaje y expresión; en ocasión se le agregan las expresiones "sobrenatural" y "plenaria".[66] Otros conectan la expresión "verbal plenaria" con la idea del dictado mecánico y rechazan ambos conceptos.[67] También se han interpretado las expresiones "plenaria", "verbal" y "dinámica" como reflejo de tres teorías distintas de la inspiración.[68] Otros sostienen que ya no se necesita una teoría del método de la inspiración divina, y que no importa la precisión en cuanto a los adjetivos que se apliquen a la palabra "inspiración".[69]

3. *Otras ramificaciones*

a. Los modernistas católicos de principios del siglo XX retuvieron el concepto de la inspiración, pero afirmaron que podían existir errores en la Biblia, provocando una fuerte condena por parte del papa Pío X (1835-1914).[70]

b. Los protestantes fundamentalistas del mundo anglosajón, basándose en la teología de Princeton, unieron los conceptos de la inspiración y la inerrancia de los manuscritos originales de la Biblia, defendiendo ambos aspectos.[71]

c. Los teólogos protestantes neoortodoxos criticaron el concepto de la inspiración verbal, que consideraban idéntico a la idea del dictado mecánico. En su teología pasaron por alto el tema y no desarrollaron una postura específica acerca de la inspiración.[72]

d. Se han formulado teologías específicas con relación a la Biblia: El énfasis sobre la historia de la salvación, que enfoca los hechos poderosos de Dios en la historia bíblica (Oscar Cullmann);[73] la escuela del lenguaje religioso, que sostiene que Dios proveyó a los autores bíblicos de imágenes esenciales o símbolos lingüísticos, y no meramente de los hechos o verdades que las imágenes intentan describir (Austin Marsden Farrer, 1904-68);[74] y la visión socioeclesial de la inspiración, según la cual la inspiración se entiende como inspiración de la comunidad de fe. Aquí se tiene en cuenta especialmente el trabajo de los escribas y redactores (Pierre Benoit, 1906-87, Karl Rahner, John Lawrence McKenzie, 1910- , Paul John Achtemeier, 1927-).[75]

e. Entre los evangélicos conservadores en las décadas de 1970 y 1980, especialmente en los Estados Unidos de América, el concepto de la inspiración ha alcanzado una nueva prominencia en conjunción con la inerrancia bíblica.[76]

IV. LA INSPIRACION Y EL CRISTIANISMO ACTUAL

Durante la mayor parte de la historia cristiana el concepto de la inspiración divina de la Biblia no se vio mayormente cuestionado, aunque no siempre se lo haya interpretado claramente o definido con precisión. El principal desafío con el que se haya visto confrontado surgió en el período moderno como resultado del impacto de la crítica literaria e histórica de la Biblia, que conlleva un énfasis sobre los aspectos humanos de la Biblia. Durante el presente siglo, el concepto de la inspiración ha sido pasado por alto o tenido como poco importante por algunos, mientras que otros, que lo consideran central para una auténtica fe cristiana, han hecho hincapié sobre él, reinterpretándolo en alguna medida. A pesar del hecho de que ni la enseñanza de Jesús (y su interpretación respectiva por parte de los autores de los Evangelios), ni las principales epístolas de Pablo, ni las epístolas de Juan contienen una doctrina sobre la inspiración bíblica, el cristiano moderno no puede evitar la necesidad de confrontarse directa y responsablemente con el tema.

En lo que a la doctrina de la inspiración se refiere, lo más importante es que busquemos el equilibrio entre la agencia divina y la actividad humana en nuestra explicación del surgimiento de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Así como en la cristología pueden surgir herejías o conflictos teológicos serios, como consecuencia de enfatizar demasiado los aspectos divinos de Jesucristo en detrimento de los humanos, o solamente los aspectos humanos olvidando los divinos, así también deben evitarse las posiciones extremas con respecto a lo humano o lo divino en el caso de la Biblia. En el caso de la Biblia no se justifica ni el "docetismo" ni un mero "humanitarismo".[77]

---

64 Charles A. Briggs, *Presbyterian Review* 2 (1881): 550-79, interpretado por Lefferts A. Loetscher, *The Broadening Church* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1954), p. 32.

65 Alvah Hovey, *Manual of Christian Theology* (New York: Silver, Burdett, 1900), pp. 85, 78-81.

66 Strong, *Systematic Theology*, p. 211.

67 J. Clyde Turner, *These Things We Believe* (Nashville: Convention Press, 1956), p. 3; Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, p. 32.

68 Dilday, *The Doctrine of Biblical Authority*, pp. 74-75.

69 W. T. Conner, *Doctrina Cristiana* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1962, pp. 52-54; *ídem*, *La Revelación y Dios*, pp. 102-104.

70 Gnuse, *The Authority of the Bible*, pp. 11-12.

71 Ver George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980), pp. 16-18, 103-8, 110-14, 119-22.

72 Emil Brunner, *Revelation and Reason*, pp. 118-30, ídem, *Our Faith*, trad. John W. Rilling (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), pp. 6-11; William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology*, pp. 53-75.

73 Cullmann, *Christ and Time;* ídem, *Salvation in History;* G. E. Wright, *God Who Acts;* E. C. Rust, *Salvation History.*

74 Farrer, *The Glass of Vision* (London: Dacre Press, 1948).

75 Karl Rahner, *Inspiration in the Bible*, trad. Charles Henkey y rev. Martin Palmer (2da ed. rev.; New York: Herder and Herder, 1964); Pierre Benoit, *Inspiration and the Bible*, trad. Jerome Murphy-O'Connor y M. Keverne (New York: Sheed and Ward, 1965); Paul J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals*, Biblical Perspectives on Current Issuees (Philadelphia: Westminster Press, 1980), pp. 114-18; Gnuse, *The Authority of the Bible*, pp. 50-62.

76 Jack B. Rogers, ed. *Biblical Authority* (Waco, Texas: Word Books, 1977); Rogers and Donald K. McKim, ed., *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper and Row, 1979); John D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers-McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

77 Gnuse, *The Authority of the Bible*, pp. 30-31, 64; Berkouwer, *Holy Scripture*, pp. 17-20.

Asimismo, los cristianos de fines del siglo XX deben percatarse, cada vez más, de que no se puede estudiar la inspiración bíblica sin tomar en cuenta otros temas relacionados que también conciernen a la Biblia: El canon, la relación entre los dos Testamentos, la crítica bíblica, la hermenéutica bíblica, el concepto de la palabra de Dios, la confiabilidad de la Biblia, y la pregunta más general acerca de la autoridad en el cristianismo. El concepto de la inspiración debe desarrollarse en diálogo fructífero con estos temas afines. Por lo tanto, es importante que exploremos los temas que acabamos de mencionar.

9

EL CANON DE LA BIBLIA, LA RELACION ENTRE LOS TESTAMENTOS Y LA UNIDAD DE LA BIBLIA

Afirmar que la Biblia es el registro de la revelación divina especial, y que ha sido inspirada por Dios al mismo tiempo que es el producto de la composición humana, nos lleva a plantearnos preguntas adicionales acerca del alcance de la Biblia y la relación que tienen sus diversas partes con el todo. Por lo tanto, nos dedicaremos a continuación al estudio de lo que se ha dado en llamar el "canon" del Antiguo y del Nuevo Testamentos, la relación existente entre los Testamentos y la unidad fundamental de la Biblia.

I. EL CANON DE LA BIBLIA

La palabra griega *kanon*, que se traduce al castellano como "canon" parece haber tenido originalmente un uso general o secular, según el cual significaba una caña que se usaba como vara de medir. Entre los cristianos de la época postapostólica esta palabra griega parece haber sido utilizada primeramente en referencia al Símbolo Romano Antiguo (R) —lo que hoy denominamos Credo Apostólico— y luego para hablar de los libros bíblicos aceptados. Según este segundo uso, el "canon" llegó a entenderse como el número inclusivo y la identidad exacta de los libros del "Nuevo Testamento" y subsiguientemente como el número inclusivo y la identidad exacta de los libros que los cristianos habían recibido de los judíos y que ahora denominamos "Antiguo Testamento".[1] La historia del proceso de la formación del canon por parte de los judíos de lo que los cristianos llegaron a llamar Antiguo Testamento, y el proceso de la formación del canon del Nuevo Testamento por parte de los cristianos no pueden ser analizados detalladamente aquí, pues pertenecen a los estudios bíblicos propiamente dichos. Aquí dedicaremos una mayor atención a los temas teológicos que se refieren a la formación del canon y a su existencia hasta hoy.

A. EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los estudiosos no están totalmente de acuerdo en cuanto a las etapas de la formación del canon de los libros de la Biblia hebrea, las cuales no necesariamente son idénticas a los momentos históricos en que se escribieron los

[1] Heick, *A History of Christian Thought*, pp. 82-92, esp. 83.

libros. Algunos autores afirman que la formación del canon de la Ley comenzó antes de la reforma deuteronómica durante el reinado de Josías, a fines del siglo VII a. de J.C.[2] Otros suponen la existencia de una colección canónica de los Profetas durante el exilio babilónico, que correlaciona las profecías de la ruina con las de la salvación.[3] Un tercer grupo de autores sostiene que el Pentateuco no alcanzó un valor canónico pleno hasta el siglo IV a. de J.C., y los libros proféticos recién por el año 200 a. de J.C.[4] Existe mayor acuerdo en cuanto a la probabilidad de que la tercera parte de la Biblia hebrea, los Escritos, no hayan conseguido la plena canonicidad hasta finales del primer siglo d. de J.C., aunque no está claro si esto ocurrió hasta el Concilio rabínico de Jamnia (90 d. de J.C.).[5] Se ha sostenido que este proceso de la formación del canon no resultó en un canon aceptado universalmente por todos los judíos, sino en dos. Por un lado, estaba el canon palestino, que consistía solamente en los 22 libros de la Biblia hebrea, contándose los libros de Josué Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas y Esdras Nehemías como cinco libros (no como diez), todos los profetas menores como un solo libro, y considerándose a Rut y Lamentaciones como dos libros separados. El otro era el canon helenístico, que además de los 22 libros de la Biblia hebrea contaba con nueve libros adicionales, así como con algunos agregados a los libros de Daniel y Ester.[6] Sin embargo, más recientemente, en base a una reconsideración de la historia de todo el canon veterotestamentario, David G. Dunbar ha rechazado las teorías del cierre del canon en Jamnia y de un segundo canon alejandrino o helenístico, siendo de la opinión que el cierre del canon ya había ocurrido hacia el año 100 a. de J.C.[7] Roger T. Beckwith hasta data el cierre antes, en la época de los macabeos (164 a. de J.C.).[8]

Habiendo visto en resumen el papel de los judíos en reconocer el carácter canónico de sus escrituras sagradas, ¿qué papel jugaron los cristianos en el reconocimiento de la canonicidad de estos mismos libros? Durante los primeros dos siglos d. de J.C. no surgieron debates en el seno del cristianismo en cuanto a esta cuestión, tendiéndose a reconocer la autoridad del llamado "canon helenístico". Sin embargo, ya en los siglos IV y V habían surgido discrepancias. Los Padres de la iglesia orientales, en su mayoría griegos, parecían considerar los libros incluidos en el canon "helenístico" pero no los del "palestino" como "deuterocanónicos", es decir, como algo menos que

[2] Brevard Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 60-67.
[3] Ronald Clements, "Patterns in the Prophetic Canon", in *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, ed. George Coats y Burke Long (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 42-55, esp. 52.
[4] Ira M. Price, *The Ancestry of Our English Bible*, rev. Willam A. Irwin y Allen P. Wikgren (3ra. ed. rev.; New York: Harper & Brothers, 1956), pp. 16-17.
[5] Gnuse, *The Authority of the Bible*, p. 107.
[6] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper & Bros., 1958), pp. 53-54. Floyd V. Filson, *Which Books Belong to the Bible? A Study of the Canon* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), pp. 82-83, basándose en el uso de Filón, expresó dudas con respecto a la existencia de dos cánones judíos.
[7] "The Biblical Canon", en Carson and Woodbridge, ed., *Hermeneutics, Authority and Canon*, pp. 299-360, esp. 303, 308, 315.
[8] *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (London: S.P.C.K., 1985; Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 260-62, 316-18, 434-37.

plenamente canónicos. Los Padres de la iglesia occidentales o latinos, siguiendo el liderazgo de Agustín de Hipona, optaron por el canon "helenístico" o más extenso del Antiguo Testamento.[9] Esta tendencia latina continuó en Occidente durante el período medieval y fue sancionada en el Concilio de Trento. Por el otro lado, los reformadores protestantes adoptaron el canon más restringido del Antiguo Testamento. Por consiguiente, en la era moderna nos encontramos con que los protestantes y los ortodoxos[10] comparten un canon común, el canon palestino de los judíos, mientras que los católicos romanos reconocen un canon más extenso, correspondiente al canon helenístico de los judíos.

B. EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

El proceso de la formación del canon del Nuevo Testamento se extendió del siglo II d. de J.C. hasta finales del siglo IV. En ese período existieron una variedad de puntos de vista acerca de la extensión del canon y la identidad precisa de los libros canónicos. Algunos escritos cristianos postapostólicos tales como el Pastor de Hermas, la epístola de Clemente de Roma a los Corintios, la epístola de Bernabé, el Apocalipsis de Pedro y los Hechos de Pablo fueron considerados por un tiempo, y en algunos círculos, como de igual valor que los escritos apostólicos. Algunos de los libros que constituyen nuestro canon neotestamentario no se reconocieron como indisputablemente canónicos hasta después de mediar el siglo IV. Hebreos, Santiago y 2 Pedro demoraron en ser reconocidos en el Occidente, mientras que en el Oriente se tardó en aceptar el Apocalipsis.[11]

¿Por qué, podrá preguntarse, fue necesario cerrar el canon del Nuevo Testamento? Entre las razones o los factores que se han sugerido para justificar la necesidad de un canon definitivo encontramos la proliferación de los evangelios y apocalipsis gnósticos, el desafío del movimiento montanista, la aparición del canon de Marción (c. 140) con su versión truncada del Evangelio de Lucas y sus 10 epístolas paulinas, y el uso por parte de la iglesia siria de la Peshita como su canon a partir del siglo II.[12]

[9] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 54-56.
[10] Mientras que la Iglesia Ortodoxa Rusa en su confesión de 1839 rechazó claramente los libros apócrifos del Antiguo Testamento por no ser canónicos, la ortodoxia griega ha sido más imprecisa sobre este tema en el período moderno. Filson, *Which Books Belong to the Bible?*, pp. 90, 95.
[11] Alexander Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, rev. C. S. C. Williams (2da. ed.; London: Gerald Duckworth & Company Ltd., 1954), pp. 163-77.
[12] Adolf Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlagen der Katholischen Kirche* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1921), en inglés: *Marcion: The Gospel of the Alien God*, trad. John E. Steely y Lyle D. Bierma (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1990), pp. 129-32, llegó a la conclusión de que el canon de Marción fue el factor decisivo en la producción del canon católico del Nuevo Testamento, mientras que E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (London: S. P. C. K., 1948), pp. 32-35, minimizó el impacto del canon de Marción y puso énfasis en la influencia del montanismo. Hans von Campenhausen (1903-89), *The Formation of the Christian Bible*, trad. J. A. Baker (Philadelphia: Fortress Press, 1972), aunque trata extensivamente el tema de Marción y su canon (pp. 147-209), concluyó que el montanismo fue "el factor que llevó a la concentración de un canon para formar un 'Nuevo Testamento' " (pp. 210-43, esp. 221). Denis M. Farkasfalvy, O. Cist., "The Early Development of the New Testament Canon", en William R. Farmer y Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon: An Ecumenical Approach* (New York: Paulist Press, 1983), pp. 99-103, 134-41, critica a Harnack y a otros que le atribuyen solamente "a Marción el haber inventado la idea del Nuevo

A comienzos del segundo siglo, los Evangelios y las epístolas paulinas alcanzaron una autoridad semejante a la del Antiguo Testamento. A fines de ese siglo, como se puede observar en los escritos de Ireneo, la canonicidad de los cuatro Evangelios aparentemente ya estaba asegurada, teniendo las epístolas paulinas teóricamente una posición igual a la de los Evangelios. La plena canonicidad de éstos últimos y del libro de Los Hechos seguramente ya se había establecido en la primera parte del siglo III. Entre los años 250 y 350 se reconocieron como canónicos 1 Pedro y 1 Juan, mientras que 2 y 3 Juan, Santiago, 2 Pedro y Judas todavía no habían logrado un pleno reconocimiento. La carta a los Hebreos había sido aceptada en el Oriente y el Apocalipsis en Occidente. El sínodo de Laodicea (363) reconoció todo nuestro actual Nuevo Testamento con la excepción del Apocalipsis, y en la Carta Festiva (367) de Atanasio encontramos la lista existente más antigua de todos los libros que luego formaron el Nuevo Testamento. Los sínodos de Hipona Regio (395) y Cartago (397, 419) adoptaron formalmente el canon cerrado. Sin embargo, persistió un cierto uso de los libros apócrifos y de los cánones más breves. La iglesia nestoriana (surgida c. 431) nunca aceptó Judas o el Apocalipsis. Con esta única excepción, el canon cerrado prevaleciente pasó a ser la herencia común de todos los cristianos.[13]

¿Cuáles fueron los factores internos que llevaron a la inclusión canónica de algunos escritos cristianos primitivos y a la exclusión de otros? ¿Existieron pruebas o normas que regían la canonicidad, y es posible hablar de una teología de la formación del canon? Parece imposible derivar listas auténticas o normas relativas a la formación del canon de la literatura patrística; la erudición moderna no las ha podido establecer. Sí se puede deducir cuáles fueron los probables factores que influenciaron la formación del canon. Vawter ha sugerido que "la tradición comunitaria, que reconocía en los escritos una autoridad y un carácter únicos", fue el factor clave en la formación del canon, aun más que el contenido de los escritos.[14] Sin embargo, puede surgir la pregunta: ¿Por qué gozaban algunos escritos de esa "tradición especial de autoridad" y otros no? ¿No sería necesario desarrollar respuestas más específicas? Algunos autores recientes tan diversos como Floyd Vivian Filson (1896-)[15] y Robert Laird Harris (1911-)[16] han sugerido que el principal factor para que un libro alcanzase la canonicidad fue que hubiera sido escrito por un apóstol o por el discípulo de un apóstol. Pero ¿no es muy probable también que la frecuente lectura de un escrito cuando los cristianos se reunían para adorar haya sido un criterio para que un escrito se considerara canónico? Por otra parte, ¿no habría influido también el contenido del escrito?

A partir del siglo XVI, los católicorromanos hicieron mayor hincapié en las

Testamento"; prefiere señalar "una multiplicidad de causas y factores" que condujeron al canon del Nuevo Testamento.

13 Kurt Aland, *The Problem of the New Testament Canon*, Contemporary Studies in Theology, vol. 7 (London: Mowbray, 1962).

14 *Biblical Inspiration*, p. 7.

15 *Which Books Belong to the Bible?*, pp. 122-24.

16 *Inspiration and Canonicity of the Bible: An Historical and Exegetical Study* (ed. rev.; Grand Rapids: Zondervan, 1969), pp. 219-35. Harris subrayó que en los libros canonizados del Nuevo Testamento existían pretensiones de apostolicidad.

decisiones de los sínodos de finales del siglo IV y principios del siglo V en lo que al alcance y a la identidad del canon del Nuevo Testamento se refiere, mientras que los protestantes pusieron énfasis en la agencia del Espíritu Santo y la providencia de Dios en la formación del canon.

Además, en años recientes ha surgido la "crítica canónica",[17] que se concentra sobre el canon de la Biblia y su relación con la interpretación bíblica.

C. PREGUNTAS TEOLOGICAS ACERCA DEL CANON BIBLICO

Para el teólogo sistemático la consideración más importante acerca del canon bíblico quizá sea el conjunto de preguntas que suelen plantear los teólogos acerca del canon, aunque las respuestas a algunas de estas preguntas no sean definitivas. A continuación consideraremos cuatro de esas preguntas.

1. ¿Un solo canon del Antiguo Testamento?

¿Es posible que las iglesias Católica Romana, ortodoxa y protestantes alguna vez reconcilien sus diferencias centenarias con respecto al canon del Antiguo Testamento? Un estudioso de los bautistas del sur de los EE. UU. de A. ha reabierto la cuestión de la defendibilidad de la posición protestante,[18] mientras que un estudioso presbiteriano ha insistido en que 1 y 2 Esdras y la Oración de Manasés no deben incluirse en el canon veterotestamentario.[19]

2. El canon del Nuevo Testamento: ¿abierto o cerrado?

Si se toman en cuenta los descubrimientos en Qumrán, Nag Hammadi u otros documentos antiguos relacionados con el Antiguo y con el Nuevo Testamentos que se han rescatado en los siglos XIX y XX, así como la posibilidad de otros descubrimientos importantes en un futuro, ¿se reabriría el canon del Nuevo Testamento si se descubriese un libro aceptado generalmente como escrito por un apóstol de Jesucristo? Este punto de vista es distinto al de aquellos que lamentan que esté efectivamente cerrado el canon del Nuevo Testamento.[20]

3. El canon bíblico de facto

¿Es cierto que la mayor parte de los cristianos y de las iglesias se manejan en realidad con un "canon dentro del canon"? Martín Lutero elevó el Evan-

17 James A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia: Fortress Press, 1972); ídem, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism, Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

18 Marvin E. Tate, "The Old Testament Apocrypha and the Old Testament Canon", *Review and Expositor* 65 (Summer 1968): 339-56. Edgar J. Goodspeed parece haber defendido su inclusión. David L. Bartlett, *The Shape of Scriptural Authority* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), p. 154, n. 35.

19 Filson, *Which Books Belong to the Bible?*, p. 95. David Dunbar, "The Biblical Canon", pp. 308-10, no ha hallado "ninguna razón apremiante que lleve a revisar la evaluación protestante histórica de los libros apócrifos".

20 Robert Laurin, "Tradition and Canon" en *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. Douglas Knight (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp. 261-74.

gelio de Juan, Romanos, Gálatas, Efesios, 1 Juan y 1 Pedro a una posición central dentro del canon neotestamentario.[21] La "búsqueda del Jesús histórico" y el movimiento Ritschliano del "retorno a Jesús", ambos del siglo XIX, constituyeron también un canon interno dentro del canon. Lo mismo puede decirse de la posición elevada que Ernst Käsemann (1906-) le dio a Romanos, 1 y 2 Corintios y Gálatas mientras dirigía su crítica de "precatolicismo" al resto del Nuevo Testamento.[22] Si se compilaran todos los textos predicados y leídos en los cultos de una congregación en los últimos 15 a 20 años y se compararan con el canon integral de la Biblia se comprobaría empíricamente si esa congregación funciona o no con un "canon dentro del canon".

4. ¿Un tercer canon de escritos cristianos postbíblicos?

Si las congregaciones cristianas continúan leyendo en sus cultos de adoración citas de los escritos de autores cristianos postbíblicos tales como Agustín de Hipona, Francisco de Asís (1182-1226), Martín Lutero, Juan Bunyan (1628-88), Dietrich Bonhoeffer (1906-45), Clive Staples Lewis (1898-1963) y Watchman Nee (1903-72), ¿debería establecerse un tercer canon compuesto por estos escritos?

II. LA RELACION ENTRE EL ANTIGUO Y EL NUEVO TESTAMENTOS

Puesto que el Antiguo y el Nuevo Testamentos fueron compuestos en idiomas distintos, se derivaron de comunidades de fe diferentes y sufrieron diversos procesos en su camino hacia la inclusión en el canon, no debe ser difícil entender por qué es importante que la teología sistemática cristiana tenga que tratar la relación básica entre los dos Testamentos. En primer lugar, mencionaremos algunas objeciones a esta relación esencial y luego trataremos diversos intentos de explicar esta relación.

A. NEGACIONES DE LA CONEXION FUNDAMENTAL ENTRE O DE LA UNIDAD ESENCIAL DE LOS DOS TESTAMENTOS

Un importante estudio de Floyd V. Filson[23] sobre las principales negaciones contemporáneas de la integridad conjunta de los dos Testamentos nos servirá de referencia para estructurar nuestro repaso.

1. Rechazo del Antiguo Testamento y por consiguiente de la integridad de los dos Testamentos

a. Algunos autores han rechazado la canonicidad plena del Antiguo Testamento, basándose en lo que consideran un claro dualismo antitético entre los atributos de Dios; ven un conflicto entre la justicia de Dios y su misericordia, y eso los lleva a formular una doctrina de dos dioses. Por un lado, la deidad justa del Antiguo Testamento y por el otro el Dios bueno del Nuevo Testamento. Se trata de los modernos sucesores de Marción, en el siglo II d. de J.C., quien rechazó totalmente la canonicidad del Antiguo Testamento.

b. Algunos autores reducen el papel y el significado del Antiguo Testamento haciéndolo sinónimo de la ley, mientras que el Nuevo Testamento sería sinónimo de la gracia, con el resultado de que se le quita importancia tanto al Antiguo Testamento como a su ley. Este punto de vista no hace caso de los elementos de amor y gracia divinos que aparecen en el Antiguo Testamento, como tampoco de los elementos de ira y juicio divinos en el Nuevo Testamento.

c. Algunos autores han dudado de la canonicidad del Antiguo Testamento, enfatizando el trasfondo helenístico del Nuevo Testamento y dejando de lado su trasfondo veterotestamentario. Rudolf Bultmann representó este punto de vista, especialmente en su *Teología del Nuevo Testamento*.[24] El rechazo anterior del Antiguo Testamento por parte del nazismo alemán, debido a su carácter semita y "no ario", fue una variante desastrosa de este punto de vista. El movimiento bíblico teológico del segundo tercio de este siglo ha intentado corregir esta visión.

d. Algunos autores han reducido involuntamente la relevancia del Antiguo Testamento en su búsqueda de formas abreviadas del mismo, intentando seleccionar porciones que fueran más útiles a los pueblos contemporáneos del Tercer Mundo.[25]

2. Rechazo del Nuevo Testamento y por consiguiente de la integridad de los dos Testamentos.

a. Los judíos contemporáneos que rechazan a Jesús como Mesías, y cuya interpretación de la Biblia hebrea se hace a la luz de la teología rabínica y de la tradición judía posterior, rechazan el Nuevo Testamento como escritura sagrada.

b. Algunos autores le han restado importancia al Nuevo Testamento suponiendo que los judíos y los cristianos contemporáneos poseen la Biblia hebrea (o Antiguo Testamento) por igual, que tanto judíos como cristianos pertenecen a la tradición "judeocristiana" y que el judaísmo moderno también es una culminación legítima del Antiguo Testamento.[26] Tal perspectiva supone o llega a la conclusión que hay dos caminos igualmente válidos: El Talmud y el judaísmo rabínico por un lado y el Nuevo Testamento y el cristianismo por el otro.

c. Algunos estudiosos, tales como Albert Schweitzer (1875-1965), han

[21] Rupert E. Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers: Study in Luther, Zwingli and Calvin* (London: Epworth Press, 1946; Westpoint, Connecticut: Hyperion Press, Inc., 1979), pp. 32-37; Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 82-85.

[22] *New Testament Questions of Today*, trad. William John Montague y Wilfred F. Bunge (Philadelphia: Fortress Press, 1969), pp. 236-51.

[23] "The Unity of the Old and the New Testaments", *Interpretation* 5 (April 1951): 134-37.

[24] *Theology of the New Testament*, 1:108-21, 140-43, 148-49, 164-83, 201-3, 298-303; 2:3-69, 144-54.

[25] Godfrey Edward Phillips, *The Old Testament in the World Church: With Special Reference to the Younger Churches* (London: Lutterworth Press, 1942), esp. pp. 106-8, 121-23. Filson posiblemente haya interpretado incorrectamente en alguna medida las intenciones de Phillips.

[26] I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel* (New York: Harper and Bros., 1947), esp. cap. 15.

socavado quizá sin quererlo la importancia del Nuevo Testamento, volcándose de su propia reinterpretación altamente apocalíptica del Nuevo Testamento, a una filosofía de la "reverencia por la vida" cuyas raíces se encuentran en el estoicismo y en el pensamiento chino.[27]

d. Algunos han negado de facto porciones del Nuevo Testamento y por consiguiente de la integridad esencial del mismo, adoptando un "canon dentro del canon" neotestamentario.[28]

B. ESFUERZOS POR FORMULAR UNA VISION CRISTIANA ADECUADA DE LA RELACION ENTRE LOS DOS TESTAMENTOS

A través de toda la era cristiana se ha obedecido a algún tipo de interpretación cristológica del Antiguo Testamento. En la sección que sigue examinaremos cuatro esfuerzos específicos de formular la relación entre los dos Testamentos.

1. *La tipología*

En este enfoque se intenta ubicar y analizar el uso de "tipos" en el Antiguo Testamento que "son la contraposición prefigurativa" de ciertos "antitipos" neotestamentarios, en especial aquellos que se aplican a Jesucristo. La tipología es al mismo tiempo un método para relacionar los dos Testamentos y una manera de interpretar el Antiguo Testamento. La interpretación tipológica ha sido normalmente el método utilizado por aquellos que afirman una identidad total de contenido teológico, en lo que al Antiguo y al Nuevo Testamentos se refiere.

Durante el período moderno, se ha denominado "el principio de Marsh" al intento de ponerle límites a la interpretación tipológica. Herbert Marsh (1757-1839),[29] obispo anglicano de Peterborough, encabezó una escuela de interpretación basada sobre el principio de que solamente los "tipos" veterotestamentarios que se identifican como tales deben ser considerados "tipos" por los cristianos modernos. Tales "tipos" incluirían las personas que se mencionan en el Antiguo Testamento y algunos hechos de la historia veterotestamentaria.[30] Marsh estaba reaccionando a una escuela anterior de interpretación, encabezada por John Cocceius, que había hecho un uso mucho más extenso de la tipología, permitiendo la tipología "por inferencia" además de la tipología "innata". Un exégeta estadounidense contemporáneo de Marsh, Moses Stuart (1780-1852), estuvo de acuerdo con él, pero en Gran Bretaña, Patrick Fairbairn (1805-74) rechazó el principio de Marsh, diciendo

27 *Out of My Life and Thought: An Autobiography*, trad. C. T. Campion (New York: Henry Holt and Company, 1993), pp. 254-83. "La reverencia ante la vida" *(Ehrfurcht vor dem Leben)* incluía un énfasis sobre la "resignación, la afirmación del mundo y de la vida, y lo ético" (p. 269).
28 Ver arriba, I, C, 3.
29 *Lectures on the Criticism and Interpretation of the Bible...* (ed. rev.; Cambridge: C. and J. Ribington, 1828), pp. 440-65.
30 Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture* (ed. reimpr.; Grand Rapids: Zondervan, 1963), p. 22, elaboró una lista de tales tipos y proveyó referencias a los pasajes pertinentes de ambos Testamentos.

que era demasiado restrictivo.[31] En la segunda mitad del siglo XX, Bernard L. Ramm se ha negado a seguir a Marsh.[32] Por el otro lado, antes de mediados de este siglo hubo un renacimiento de la interpretación tipológica entre los protestantes alemanes, evidente en la obra de Leonhard Goppelt (1911-73)[33] y Wilhelm Vischer (1895-).[34]

Algunos autores han reaccionado con fuerza en contra de cualquier variante de la interpretación tipológica, tendiendo hacia el extremo opuesto de la discontinuidad radical entre los dos Testamentos. En vista de ello, creemos necesario remarcar tres conceptos: Primero, las abundantes citas textuales del Antiguo Testamento por parte de los autores del Nuevo Testamento; segundo, el uso de Pablo del argumento del "cuánto más" en 2 Corintios 3:7-11; y tercero, lo mucho que le debe el Nuevo Testamento al Antiguo.

2. *La homología*

Esta vía de acceso a la relación entre los dos Testamentos descubre una "correspondencia" de "patrones" entre ellos. Un exponente importante de esta posición fue William John Phythian-Adams (1888-1967),[35] quien veía tres etapas en cada Testamento: "la redención de la esclavitud, la consagración del pueblo por medio del pacto, y el don de la herencia". Ambos "Testamentos cuentan una historia literal, pero entre ambas historias existe una íntima correspondencia". Filson ha criticado la homología por magnificar los aspectos sacerdotales a costa de los aspectos proféticos del Antiguo Testamento.[36]

3. *El punto medio*

Según este enfoque, la relación entre los Testamentos se explica en términos del "acontecimiento Cristo" que ocurrió una vez por todas y es el "punto medio" de la historia de la salvación. Oscar Cullmann, su representante principal, ve la historia bíblica de modo lineal: El "acontecimiento Cristo", que incluye su vida, ministerio, muerte y resurrección, sería el "punto medio" de esa historia.[37] Tal interpretación permitió a Cullmann evitar tanto la tipología como la alegoría, sin renunciar a la interpretación cristológica del Antiguo

31 Ibíd., pp. 9-24, esp. 18-19, 11.
32 *Protestant Biblical Interpretation: A Textbook of Hermeneutics* (3ra. ed.; Grand Rapids: Baker Book House, 1970), pp. 218-21.
33 *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Gutersloh, 1939; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969); en inglés: *The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trad. Donald H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
34 *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, 2 tomos (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1946), en inglés: *The Witness of the Old Testament to Christ*, vol. 1, trad. A. B. Crabtree (London: Lutterworth Press, 1949), en francés: *L'Ancien Testament Temoin du Christ:* vol. 2, *Les Premiers Prophetes*, trad. Pierre Klossowski (Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1951).
35 *The Way of At-one-ment* (London: SCM Press, 1944).
36 Filson, "The Unity of the Old and the New Testaments", p. 146.
37 *Christus und Zeit* (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1946), en inglés: *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trad. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster Press, 1941).

Testamento. El Antiguo Testamento preparó el camino para el acontecimiento Cristo, y su historia redentora apuntó a la encarnación.[38]

4. La promesa y su cumplimiento

Esta visión interpreta al Antiguo Testamento primariamente desde el punto de vista de la promesa, y el Nuevo Testamento principalmente desde el punto de vista del cumplimiento. Han existido diversas variantes de este enfoque. Arthur Gabriel Hebert (1886-1963) representó una interpretación "mística" o espiritual del Antiguo Testamento. Se trataba esencialmente de un mesianismo cumplido, no sólo en la persona del Mesías sino también en el trono de David.[39] Emil Brunner utilizó la promesa y el cumplimiento para describir la revelación bajo los respectivos pactos.[40] Filson ha advertido que este punto de vista podría olvidarse de tomar en cuenta "la realidad de la historia veterotestamentaria", podría no reconocer que "el Antiguo Testamento no es solamente una promesa", y podría dejar de ver "el elemento de sorpresa y novedad" del cumplimiento, y el hecho que el Nuevo Testamento en un "libro de esperanza".[41]

III. LA UNIDAD DE LA BIBLIA

A. NEGACION Y REAFIRMACION

La unidad de la Biblia ha sido negada en décadas recientes no solamente por los que han menoscabado o negado uno de sus dos Testamentos, y por aquellos que plantean una disyunción entre los dos Testamentos, sino también por los que magnifican la variedad dentro del Nuevo Testamento a tal punto que la diversidad se entiende como contradicción. Tal conclusión haría impo-sible entender a la Biblia como una unidad.

1. La diversidad entendida como contradicciones que imposibilitan la unidad

Examinaremos las posiciones de tres autores representativos de esta posición en lo que al Nuevo Testamento se refiere.

a. Walter Bauer (1877-1960)

En un extenso tomo aparecido por primera vez en 1934, Bauer, habiendo estudiado el cristianismo del siglo II, llegó a la conclusión de que habían existido lado a lado iglesias o partidos "ortodoxos" y "herejes". Las opiniones ortodoxas habrían sido a veces minoritarias y habrían prevalecido principalmente por razones políticas, surgiendo hasta muy tarde una diferencia claramente definida entre la verdad y el error.[42]

b. James D. G. Dunn (1939-)

Habiendo aceptado las conclusiones de Bauer, Dunn, escribiendo en el año 1977, extendió la idea de las *kerygmata* contradictorias entre sí al cristianismo del siglo I, es decir a los escritos del Nuevo Testamento. Descubrió una gran diversidad en estos escritos y también ciertos "elementos unificadores". Negó la existencia de "una única forma normativa del cristianismo en el primer siglo" y de la conciencia básica de la diferencia entre la ortodoxia y la herejía, llegando a la conclusión de que el único nexo entre los diversos escritos del Nuevo Testamento es un reconocimiento bastante generalizado de "la unidad entre el hombre Jesús y el Jesús exaltado". Según Dunn, por lo tanto, el proceso de la formación del canon del Nuevo Testamento significó la afirmación de la diversidad teológica del cristianismo primitivo, no de su unidad.[43]

c. James Leslie Houlden (1929-)

Popularizando los intrincados estudios de Bauer y Dunn, Houlden criticó a varios teólogos sistemáticos del siglo XX por lo que consideraba su uso torpe del Nuevo Testamento y por buscar temáticas globales (p. ej. Bultmann, el existencialismo; Pannenberg, la resurrección; Moltmann, la esperanza cristiana) de manera que se eliminaran elementos de diversidad en el Nuevo Testamento. Dirigió una crítica similar a Cullmann por su elección y uso de la historia de la salvación. Houlden no encontró ningún "patrón único" en el Nuevo Testamento "que fuera lo suficientemente coherente y abarcador como para ser el fundamento de un intento moderno de alcanzar una afirmación doctrinal única". Por lo tanto, el teólogo cristiano moderno debería hacer lo mismo que los autores del Nuevo Testamento, es decir, desde la propia perspectiva, mentalidad y circunstancias desarrollar "las consecuencias de un teísmo formado y definido por Jesús".[44]

Han surgido también respuestas y refutaciones de la escuela de la "diversidad como contradicción", que examinaremos a continuación.

---

38 Filson, "The Unity of the Old and the New Testaments", pp. 140-50.
39 *The Throne of David: A Study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church* (London: Faber and Faber Ltd., 1941).
40 *Revelation and Reason*, pp. 81-118.
41 Filson, "The Unity of the Old and the New Testaments", pp. 142-43.

42 *Rechtglaübigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934); 2da. ed. 1964, en inglés: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, trad. por un equipo y ed. por Robert Kraft y Gerhard Krodel (Philadelphia: Fortress Press, 1971); D. A. Carson, "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology" en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), p. 66.
43 *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), esp. pp. 370, 373, 371, 377; Carson, "Unity and Diversity in the New Testament", pp. 72-73.
44 *Patterns of Faith: A Study in the Relationship between the New Testament and Christian Doctrine* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), esp. pp. 4-5, 7, 71-72. Ver asimismo John Charlot, *New Testament Disunity: Its Significance for Christianity Today* (New York: E. P. Dutton and Company, 1970).

2. *La diversidad entendida como algo no contradictorio, abarcada por la unidad general de la verdad, que se puede distinguir del error o de la herejía*

A continuación investigaremos las opiniones de cuatro autores representativos de esta posición en lo que al Nuevo Testamento se refiere.

a. Archibald MacBride Hunter (1906-)

En 1944 Hunter informó acerca de "un creciente reconocimiento de la unidad esencial del Nuevo Testamento, y de la necesidad de una síntesis" entre los estudiosos del Nuevo Testamento. Atribuía a los forzadores del canon el haber detectado una cierta unidad, y usó el término alemán *heilsgeschichte* (historia de la salvación) para expresarla. A continuación, expuso el mensaje unitario del Nuevo Testamento bajo tres rúbricas principales: "Un Señor", "una iglesia" y "una salvación".[45]

b. Harold Henry Rowley

El libro de Rowley, *The Unity of the Bible* (La unidad de la Biblia, 1953)[46] estaba dirigido a la relación entre los dos Testamentos más que a la unidad del Nuevo Testamento, pero tiene importantes consecuencias para éste último. Rowley notó que estaba surgiendo una tendencia entre los biblistas a dejar un poco atrás la preocupación por la diversidad bíblica y a estar abiertos a la posibilidad de la unidad bíblica. Lo que escribió Rowley acerca de los dos Testamentos también podría aplicarse a los libros del Nuevo Testamento: "No es necesario que cerremos los ojos a la diversidad para poder insistir en que existe una unidad; tampoco hace falta cerrar los ojos a la unidad para insistir en la diversidad." Por otra parte, la unidad de la Biblia es "dinámica", no "estática". La "variedad bíblica" no surge de una variación en Dios, sino de la variedad de los niveles de las personas que él utilizó". "La diversidad y la unidad deben percibirse conjuntamente en la Biblia; ninguna de las dos debe ser desplazada por la otra."

c. Henry Ernest William Turner (1907-)

En 1954 Turner escribió una obra importante en respuesta a Bauer, en la cual —según D. A. Carson— "examinó el trabajo de Bauer sin piedad, detalladamente, desenmascarando numerosos argumentos desde el silencio, errores al juzgar las posiciones teológicas de figuras tales como Ignacio y Policarpo, y exageraciones incautas en varios frentes".[47] Turner declaró: "Los cristianos vivieron trinitariamente mucho antes del surgimiento de la ortodoxia nicena." También expuso ocho características de la "teoría clásica" de la naturaleza y el surgimiento de la herejía.[48]

d. Donald A. Carson (1946-)

En un artículo publicado en 1983,[49] Carson, luego de haber criticado a Bauer y a Dunn, concluyó que "la diversidad en el Nuevo Testamento a menudo refleja preocupaciones pastorales diversas, que no tienen consecuencia alguna para el terreno de la confesión de fe", o bien "los diversos intereses personales y estilos idiosincrásicos de los autores individuales". Por lo tanto "no es ninguna vergüenza intentar una armonización teológica, ejercicio que pertenece a la esencia de la tarea de la teología sistemática".[50]

La evidencia a favor de la unidad de la Biblia, vista juntamente con sus elementos de diversidad, parece por consiguiente pesar más que la evidencia con la que se intenta probar que la Biblia es un conjunto de contradicciones que hacen imposible descubrir en ella un mensaje que sea una unidad.

B. SU NATURALEZA

(1) La unidad de la Biblia no se deduce de que todos sus conceptos sean idénticos, es decir, suponiendo que prevalece una identidad conceptual a través de todos los libros del canon bíblico. Más bien, existe la diversidad de expresión y de énfasis en medio de una unidad subyacente.

El Antiguo Testamento debe ser interpretado y entendido por los cristianos a la luz de Jesucristo y del Nuevo Testamento. Pero el Antiguo Testamento no presenta por anticipado todas las verdades del Nuevo Testamento, como parecería sugerir la versión extrema de la interpretación tipológica. "Es correcto que veamos el Antiguo Testamento tomando en cuenta tanto aquello a lo cual ha llevado, como aquello de lo cual surgió."[51]

El Nuevo Testamento debe ser interpretado con el pleno reconocimiento de la diversidad que ha descubierto e investigado la ciencia bíblica moderna. Esa diversidad no debe ser ahogada como resultado de la imposición de un innecesario esquema uniforme.

(2) La unidad de la Biblia es capaz de ser identificada y expresada. Tal unidad puede descubrirse en los siguientes ejemplos:

---

45 *The Unity of the New Testament* (London: SCM Press, 1943); edición estadounidense *The Message of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1944), esp. pp. 9, 11.
46 *The Unity of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press), esp. pp. 1-2, 3, 7-8, 29.
47 Carson, "Unity and Diversity in the New Testament", p. 71.

48 *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: A. R. Mowbray, 1954), esp. pp. 28, 3-8.
49 "Unity and Diversity in the New Testament", esp. pp. 66-67, 71-77, 82-93.
50 Ver también Neil Alexander, "The United Character of the New Testament Witness to the Christ-Event", en *The New Testament in Historical and Contemporary Perspective: Essays in Memory of G. H. C. Macgregor*, ed. Hugh Anderson y William Barclay (Oxford: Basil Blackwell, 1965), pp. 1-33; Joachim Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965); Werner Georg Kummel, *The Theology of the New Testament: According to Its Major Witnesses: Jesus, Paul, John*, trad. John E. Steely (Nashville: Abingdon Press, 1973), esp. pp. 322-33; y Robert A. Kraft, "The Development of the Concept of 'Orthodoxy' in Early Christianity", en *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney*, ed. Gerald F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 47-59.
51 Rowley, *The Unity of the Bible*, p. 7.

a. La identidad de Aquel que ha sido manifestado bajo ambos pactos y en ambos Testamentos: Yahvé Dios, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios y Padre de Jesucristo.
b. El hombre Jesús, el Mesías prometido y esperado, que en verdad ha venido, quien es también la Palabra hecha carne y el Hijo eterno de Dios.
c. El Espíritu de Dios, que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos, habita íntimamente en las personas, abriéndoles con su poder posibilidades vitales.
d. La perfección de la obra del único Dios —en la creación, en la sustentación de lo creado, en la redención de un pueblo y en la consumación de todas las cosas, ya sea en el juicio o en la felicidad eterna— aspectos de la obra de Dios de los que dan testimonio ambos Testamentos.

10

CRITICA BIBLICA Y HERMENEUTICA BIBLICA

La inspiración de la Biblia y del canon de la Biblia son temas que han sido de interés teológico para el cristianismo desde la época de los Padres de la iglesia hasta hoy. La tarea de la interpretación de los múltiples pasajes bíblicos, juntamente con sus principios y métodos de interpretación, puede trazarse a través de los siglos hasta el cristianismo primitivo. Eso se contrasta, sin embargo, con la aplicación de la crítica textual, literaria e histórica de la Biblia, que ha sido un fenómeno distintivamente moderno, de manera que para el teólogo sistemático, la crítica bíblica llegó a ser un tema viable o necesario hasta en la era moderna, especialmente en el transcurso del siglo XX.[1] En este capítulo examinaremos tanto la crítica de la Biblia como la hermenéutica o interpretación bíblica, como parte de nuestra exposición de las doctrinas de la revelación y de la Escritura.

I. LA CRITICA BIBLICA

¿Cómo hemos de entender la expresión "crítica bíblica"? Según Dale Moody, " 'crítica bíblica' significa la aplicación de la ciencia histórica al estudio de la Biblia".[2] George E. Ladd ha escrito que la expresión "significa hacer juicios inteligentes acerca de los asuntos históricos, literarios, textuales y filológicos que uno debe confrontar cuando se estudia la Biblia a la luz de toda la evidencia disponible. La postura crítica reconoce que la Palabra de Dios ha venido a los hombres a través de las palabras de los hombres que vivieron en determinadas situaciones históricas".[3] Probablemente sea suficiente entender la crítica bíblica como la aplicación a los libros de la Biblia de los principios de la crítica textual, el análisis literario y la crítica histórica.

El surgimiento y uso generalizado de la crítica bíblica durante la era moderna no es solamente un fenómeno importante en sí mismo, sino que también es importante para la teología sistemática, pues ha tenido un impacto muy grande sobre los diversos puntos de vista cristianos en relación con la inspiración de la Biblia, su interpretación, su confiabilidad y su autoridad. Ya hemos examinado la inspiración de la Biblia; ahora hemos de considerar los tres elementos restantes.

---

[1] Erickson, *Christian Theology*, pp. 81-104, es uno de los pocos teólogos sistemáticos que hayan dedicado un capítulo entero a la crítica bíblica.
[2] *The Word of Truth*, p. 73.
[3] *Crítica del Nuevo Testamento*, p. 31.

A. LOS METODOS DE LA CRITICA BIBLICA

En primer lugar definiremos y evaluaremos los diversos métodos que se emplean hoy en la crítica bíblica.

1. *Crítica textual*

Esta es la ciencia según la cual se determina el verdadero texto del Antiguo y del Nuevo Testamentos tomando en cuenta las variantes y los errores que se fueron incorporando al texto a través de los siglos, a medida que iban copiando y transmitiendo los manuscritos. La impresión moderna del Nuevo Testamento, comenzando con Desiderio Erasmo a comienzos del siglo XVI, se llevó a cabo al principio usando manuscritos tardíos elegidos bastante indiscriminadamente; se trata del texto impreso que se ha dado en llamar el *Textus Receptus*. La crítica textual, que probablemente se pueda remontar a la obra de Orígenes en el siglo III d. de J.C., estudia todos los manuscritos y fragmentos de papiros existentes de los libros de la Biblia juntamente con las traducciones primitivas (del Antiguo Testamento: griega, siríaca y latina; del Nuevo Testamento: siríaca, latina, copta y armenia). A partir de ciertas "familias" textuales que surgieron en la transmisión del texto del Nuevo Testamento, se intenta corregir el *Textus Receptus* a la luz de la gran cantidad de evidencia textual de la que hoy disponemos. Una tarea similar, pero más limitada, se propone la crítica del texto del Antiguo Testamento. En realidad, solamente una pequeña porción de la Biblia se presta a que se dude de su autenticidad textual, y ninguna doctrina importante se ve afectada por las variantes textuales. Algunos cristianos de los siglos XIX y XX, que han rechazado toda la crítica bíblica —literaria o de otro tipo— han aceptado y usado la crítica textual.[4]

2. *Crítica literaria*

Este es el estudio del trasfondo histórico, la paternidad literaria, la fecha en que se escribió, los destinatarios, el género literario, la filología y las posibles fuentes escritas de los libros de la Biblia. Algunos se refieren al estudio

[4] Ver Ralph W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament: The Septuagint after Qumran* (Philadelphia: Fortress Press, 1974); Peter Kyle McCarter, Jr., *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1986); Eberhard Nestle, *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament*, trad. William Eadie y ed. Allan Menzies (1ra. ed. alemana 1897; London: Williams and Norgate, 1901); Marvin R. Vincent, *A History of the Textual Criticism of the New Testament* (London, New York: Macmillan, 1899); Frederic G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament* (London, New York: Macmillan, 1901); Caspar René Gregory, *Canon and Text of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1907), pp. 297-539; Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, ed. rev. pp. 1-133; Archibald Thomas Robertson, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1925); Vincent Taylor, *The Text of the New Testament: A Short Introduction* (London: Macmillan, 1961); J. Harold Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964); Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York, London: Oxford University Press, 1964; 2da. ed. 1968); y Greenlee, *Scribes, Scrolls and Scripture: A Student's Guide to New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

de las fuentes escritas como "búsqueda de las fuentes literarias" y por lo tanto establecen una diferencia entre la "crítica histórica", que abarca el trasfondo literario, la paternidad literaria, la fecha y los destinatarios y la búsqueda de las fuentes.[5] La crítica literaria de la Biblia surgió, aunque sea en parte, como resultado de la búsqueda de una explicación de numerosos hechos y problemas como los siguientes:

a. La manera en que los autores del Nuevo Testamento citan el Antiguo Testamento.
b. Variaciones en el estilo literario de los distintos autores bíblicos.[6]
c. Variaciones entre los Evangelios sinópticos cuando relatan los dichos de Jesús.
d. Diferencias entre los Evangelios sinópticos y el Evangelio de Juan.
e. Evidencias de que un libro de la Biblia haya tenido más que un solo autor (p. ej. Isaías).
f. Evidencias de que un libro se haya escrito en una fecha distinta a la que tradicionalmente se le adjudicaba (p. ej. Daniel).
g. El papel de la investigación y de la paternidad literaria humana en la escritura de los libros bíblicos (p. ej. Luc. 1:1-4)

La búsqueda de las fuentes ha sido utilizada principalmente en el estudio del Pentateuco y de los Evangelios sinópticos. En el caso del Pentateuco, el uso de diferentes nombres divinos ("Elohim" y "Yahvé") y otras variantes sirvieron como pistas para aquellos que buscaban las fuentes literarias, mientras que en el caso de los Evangelios sinópticos, las numerosas variantes en el contenido y el orden de los libros le ha abierto el paso a la búsqueda de las fuentes literarias.[7] El análisis literario ha servido para magnificar el factor humano en la Biblia, y para desacreditar los enfoques de la inspiración bíblica según los cuales los autores eran amanuenses totalmente pasivos del Espíritu Santo. Defendiendo el análisis literario, Marcus Dods escribió a comienzos del presente siglo: "Intentar excluir la crítica reafirmando la inspiración es una empresa estéril."[8] Sin embargo, Dods también reconocía que la crítica bíblica puede ser nociva.[9] Por lo tanto, las advertencias de quienes se oponen a los métodos de análisis literario de la Biblia, con la excepción de la crítica textual, tienen también su relevancia. De hecho, los estu-

[5] Erickson, *Christian Theology*, pp. 83-84.
[6] Dods, *The Bible: Its Origin and Nature*, pp. 113-15.
[7] Comenzando con Johann Gottfried Herder en 1797, Heinrich Ewald (1803-75) en 1848-49 y Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) en 1863, los estudiosos del Nuevo Testamento sostuvieron que el Evangelio de Marcos fue el primero de los Evangelios, revirtiendo una suposición que durante siglos había sido aceptada y que se había originado en Agustín de Hipona, a saber: que el Evangelio de Mateo era el más antiguo. Subsiguientemente, la hipótesis de los dos documentos (Mc y Q) llegó a ser aceptada en amplios círculos; su formulación clásica se encuentra en Burnett Hilman Streeter, *The Four Gospels, a Study of Origins: Treating of the Manuscript Tradition, Sources Authorship and Dates* (London: Macmillan, 1924; ed. rev. 1930). Sin embargo, ciertos biblistas recientes han vuelto a afirmar la prioridad de Mateo, fundamentándose en argumentos críticos. Ver William Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (New York: Macmillan, 1964), pp. 199-232, cuya posición se relaciona con la obra de Johann Jakob Griesbach (1745-1812) (pp. 2-9, 16, 18, 30-31, 37, 44, 54, 63, 67-69, 74-90 y passim).
[8] Dods, *The Bible: Its Origin and Nature*, p. 173.
[9] Ibíd., p. 169.

dios más recientes de la Biblia han intentado corregir el método demasiado analítico y atomista de los críticos bíblicos anteriores.[10]

3. La crítica de las formas

Se trata del estudio de las formas orales de transmisión que se supone precedieron la formación de algunos componentes de ciertos libros de la Biblia, especialmente de los Evangelios, pero también de las epístolas y de algunas porciones del Antiguo Testamento. También estudia las ocasiones o situaciones (*Sitz im Leben*) bajo las cuales y de las cuales surgieron estas formas orales de transmisión que finalmente se incluyeron en los escritos bíblicos. Hermann Gunkel (1862-1932) estaba convencido de que gran parte del Antiguo Testamento se había originado como literatura popular. A comienzos del siglo XX, Gunkel utilizó la crítica de las formas para clasificar lo que consideraba las "leyendas" de Génesis, algunas de las cuales creía que tenían carácter histórico.[11] Karl Ludwig Schmidt (1891-1956),[12] Martin Dibelius (1883-1947)[13] y Rudolf Bultmann[14] aplicaron la crítica de las formas a los Evangelios después de la Primera Guerra Mundial. Intentaron detectar las situaciones en la iglesia o iglesias primitivas que hubiesen favorecido la transmisión de cierto tipos de tradiciones orales y clasificaron las "formas" de esos segmentos de tradición oral (p. ej. parábolas, milagros, narraciones).[15] Las mayores contribuciones de la crítica de las formas de los Evangelios han surgido del análisis de un período de la transmisión oral de materiales que posteriormente fueron incorporados a un evangelio canónico. El método ha servido para dejar en claro que los Evangelios sinópticos no son biografías objetivamente científicas de Jesús, sino el testimonio de la iglesia primitiva acerca de Jesucristo. Ha iluminado las situaciones dentro del cristianismo primitivo que pueden identificarse con diversas unidades dentro de los Evangelios.[16] De todas maneras, la crítica de las formas ha recibido algunas evaluaciones negativas. Bajo su impacto, los Evangelios han perdido todo semblante cronológico. Según el método, las unidades de material evangélico son

[10] Ver William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1970) y Norman C. Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1971).
[11] *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*, trad. W. H. Carruth (New York: Schocken, 1964), que es "una traducción de la introducción al Genesis de Gunkel (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901)". Edgar V. McKnight, *What Is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), pp. 10-13; Gene M. Tucker, *From Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), pp. 4-6, 11, 15, 18, 23-24, 46-50, 51, 56-57, 62-63, 65, 79-81.
[12] *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-überlieferung* (Berlin: Trowitzsch und Sohn, 1919).
[13] *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1919; 2da. ed. 1933), en inglés: *From Tradition to Gospel*, trad. Bertram Lee Woolf (New York: Charles Scribner's Sons, 1935); 3ra. ed. alemana 1959.
[14] *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921; 2da. ed. rev. 1931; 3ra. ed. 1958), en inglés: *History of the Synoptic Tradition*, trad. John Marsh (New York: Harper and Row, 1963).
[15] Las categorías de Dibelius eran los "paradigmas" (narraciones didácticas), las narraciones de milagros, las "leyendas" (acerca de hombres y mujeres santos) y los "mitos" (interacción entre personas mitológicas). Las categorías de Bultmann eran los "apotegmas" (parecidos a los "paradigmas" de Dibelius), los "dichos dominicales", las "historias de milagros" y las "leyendas".
[16] Redlich, *Form Criticism*, pp. 79-80; McKnight, *What is Form Criticism?*, pp. 1-3, 78.

como las perlas sueltas de un collar roto que ya nadie sabe cómo volver a armar. El hecho de que los biblistas que se centran sobre la crítica de las formas pongan en duda la habilidad y confiabilidad a nivel histórico de los autores de los Evangelios parece contradecir las cualidades excepcionales de la memoria oriental. ¿Por qué datar muy tardíamente los relatos de los milagros y los textos cristológicos? Varios temas controvertidos que surgieron durante el ministerio de Pablo (p. ej. hablar en lenguas, la circuncisión, la carne ofrecida a los ídolos) no parecen estar reflejados en la selección de los materiales que componen los Evangelios. La crítica de las formas no enfatiza las fuentes escritas del Nuevo Testamento y tiende a hacer caso omiso de su inspiración divina. Hasta las mismas clasificaciones de las "formas" han sido criticadas fuertemente.[17] Sin embargo, algunos estudiosos británicos y norteamericanos han usado la crítica de las formas del Nuevo Testamento de manera "cautelosa" y "productiva".[18] Entre ellos están Burton Scott Easton (1877-1950),[19] Vincent Taylor (1887-1968),[20] y Harvey Eugene Dana (1888-1945) en la exégesis del cuarto Evangelio,[21] y Charles Harold Dodd[22] y el alemán Joachim Jeremias (1900-),[23] en el análisis de las parábolas de Jesús.

4. La crítica de la redacción

> Se trata del estudio de la motivación teológica de un autor o compilador tal como se revela en su colección, disposición, redacción y modificación de un material tradicional, y en la composición de material nuevo y la creación de formas nuevas dentro de las tradiciones del cristianismo primitivo.[24]

Precedido por Wilhelm Wrede (1859-1906),[25] que mantuvo en 1901 que el Evangelio de Marcos deja traslucir presuposiciones teológicas, Robert Henry Lightfoot (1883-1953),[26] quien en 1934 usó el método sin denominarlo así, Ned Bernard Stonehouse (1902-62),[27] Günther Bornkamm (1905-),[28] Hans

[17] Erickson, *Christian Theology*, pp. 88-95; Redlich, *Form Criticism*, pp. 77-79; Arthur W. Wainwright, *Beyond Biblical Criticism: Encountering Jesus in Scripture* (Atlanta: John Knox Press, 1982), esp. pp. 11-19; Erhardt Güttgemanns, *Candid Questions Concerning Gospel Form-Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism*, trad. William G. Doty (Pittsburgh: Pickwick Press, 1979).
[18] McKnight, *What is Form Criticism?*, pp. 45, 51.
[19] *The Gospel before the Gospels* (New York: Charles Scribner's Sons, 1928).
[20] *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1933; 2da. ed. 1935).
[21] *The Ephesian Tradition: An Oral Source of the Fourth Gospel* (Kansas City, Kansas: Kansas City Seminary Press, 1940).
[22] *The Parables of the Kingdom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1935; ed. rev. 1936, 1961).
[23] *The Parables of Jesus*, trad. S. H. Hooke (New York: Charles Scribner's Sons, 1955).
[24] Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), p. 1.
[25] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1901; 2da. ed. 1913; 3ra. ed. 1963); en inglés: *The Messianic Secret*, trad. J. C. G. Greig (Cambridge: J. Clarke, 1971).
[26] *History and Interpretation in the Gospels* (New York: Harper & Brothers, 1934), pp. 206-25, esp. 208-10.
[27] *The Witness of Luke to Christ* (London: Tyndale Press, 1951; Grand Rapids: Eerdmans, 1953); *Origins of the Synoptic Gospels: Some Basic Beliefs* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).
[28] "End-Expectation and Church in Matthew" y "The Stilling of the Storm in Matthew" en Günther Bornkamm, Gerhard Barth y Heinz Joachim Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, trad. Percy Scott, *New Testament Library* (London: SCM Press Ltd.; Philadelphia: Westminster Press, 1963), pp. 15-57.

Conzelmann (1915-),[29] y Willi Marxsen (1919-)[30] lanzaron la crítica de la redacción o de la "composición" después de la Segunda Guerra Mundial. Norman Perrin (1920-76) ha conectado la ascendencia de la crítica de la redacción con la "caída" de la hipótesis de la prioridad de Marcos, que estaba basada en la idea de que el Evangelio de Marcos era de carácter histórico y que carecía de presuposiciones teológicas.[31] Hasta ahora el análisis de la redacción se ha limitado a los Evangelios sinópticos. El método es demasiado reciente como para que sus resultados se evalúen definitivamente. Sin embargo, el teólogo sistemático no puede darse el lujo de no prestar atención a este esfuerzo de descubrir e interpretar las motivaciones teológicas de los evangelistas. Evangélicos conservadores tales como Grant Richard Osborne (1942-)[32] han descubierto valores positivos en el análisis de la redacción y otros, tales como Edward Earle Ellis (1926-),[33] han aplicado el método. Por otro lado, la historia de la redacción tiende a serle indiferente a la veracidad histórica y a atribuirle demasiada sofisticación teológica a los evangelistas.[34]

Ya hemos mencionado la forma más reciente de la crítica bíblica, la crítica canónica, cuando analizábamos el canon de la Biblia.[35]

B. LA EVALUACION DE LA CRITICA BIBLICA

En las definiciones de los métodos de la crítica bíblica que hemos citado se habla de la crítica textual como una "ciencia", y de la crítica literaria, de las formas y de la redacción como "el estudio de" algo. Esta distinción refleja el hecho que la crítica textual se maneja con documentos literarios —manuscritos, fragmentos de papiros y traducciones— y saca conclusiones basándose en los documentos existentes. En las otras ramas de la crítica bíblica se sacan conclusiones probables en base a documentos hipotéticos que habrían servido como fuentes (J, E, D y P para el Pentateuco y Q para los Evangelios sinópticos), de clasificaciones de los materiales evangélicos en su posible forma oral, y de las presuposiciones teológicas que probablemente hayan tenido los autores de los Evangelios. El factor subjetivo parece jugar un papel mayor en estos métodos que en la crítica textual. A comienzos del presente siglo, Marcus Dods observó que "tenemos la esperanza de desarrollar una crítica libre, justa y completa. Pero todavía tenemos que buscar con la linterna al crítico ideal".[36] Estar conscientes del factor subjetivo puede ser útil para el simple lector estudioso de la Biblia, ayudándolo a evaluar algunas de las

[29] *Die Mitte der Zeit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953; 5ta. ed. 1957); en inglés: *The Theology of St. Luke*, trad. Geoffrey Buswell (New York: Harper and Row, 1960).
[30] *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956; 2da. ed. 1959); en inglés: *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*, trad. James Boyce et al. (Nashville: Abingdon Press, 1969).
[31] *What Is Redaction Criticism?*, pp. 3-13.
[32] "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology", *Journal of the Evangelical Theological Society* 22 (December 1979): 305-22.
[33] *The Gospel of Luke*, Century Bible, nva. ed. (London, Camden, N.J.: Thomas Nelson and Sons, 1966); ed. rev. New Century Bible (London: Marshall, Morgan and Scott, 1974).
[34] Erickson, *Christian Theology*, pp. 99, 98.
[35] Ver arriba, cap. 9, I, B.
[36] *The Bible: Its Origin and Nature*, p. 175.

conclusiones a las que llegan los expertos en la crítica bíblica. La crítica bíblica no debe considerarse un cuerpo infalible de verdades esotéricas, al cual acceden únicamente los expertos. Más bien, las conclusiones a las que se llega en las diversas ramas de la crítica bíblica siempre deben evaluarse y revaluarse tomando en cuenta las otras ramas del estudio de la Escritura, las demás disciplinas teológicas, las disciplinas seculares relacionadas y las necesidades de las iglesias.

En el transcurso del siglo XX ha sido habitual que los críticos bíblicos y otros hablaran de "los resultados asegurados de la crítica bíblica". Estas palabras tenían como objetivo enfatizar que ciertas conclusiones de los críticos bíblicos habían alcanzado una aceptación generalizada que ya no se cuestionaba ni se disputaba. Tal lenguaje tiene por supuesto su lugar cuando se usa en referencia a conclusiones obvias, aceptadas por todos, como por ejemplo que el libro de Daniel y el Apocalipsis pertenecen al género de la literatura apocalíptica, o que el contenido del Evangelio de Juan es considerablemente diferente al de los Sinópticos, o que el apóstol Pablo parece no haber sido el autor de la epístola a los Hebreos. Pero más allá de los "resultados asegurados" también debe tomarse en cuenta la "crítica de la crítica", expresión que quiere indicar que es necesario probar y evaluar continuamente las conclusiones a las que llegan los críticos bíblicos. El proceso de evaluación y el proceso de aceptación pueden desarrollarse paralelamente pero ambos son necesarios. Asimismo, el proceso de evaluación a veces confirma las conclusiones de la crítica bíblica, pero otras veces las invalida.[37]

Podemos citar tres ejemplos en los cuales importantes conclusiones de la crítica bíblica moderna han resultado posteriormente insostenibles o necesitadas de una revisión. Primero, a mediados del siglo XIX, Ferdinand Christian Baur (1792-1860) de Tübingen aplicó la dialéctica de Hegel a la historia cristiana primitiva. Afirmaba que había ocurrido un conflicto entre el partido petrino (tesis) y el partido paulino (antítesis), y que la iglesia primitiva (síntesis) había sido el resultado de ese choque. La hipótesis de Baur no fue aceptada universalmente en su época, y hoy encuentra pocos defensores, si por "defensores" entendemos a aquellos que la tomarían como una explicación completa de los orígenes de la iglesia primitiva.[38] Segundo, la hipótesis documental (de las fuentes J E D P) del Pentateuco fue formada y defendida por estudiosos del Antiguo Testamento, como por ejemplo K. H. Graf (1815-69), Abraham Kuenen (1828-91) y Julius Wellhausen (1844-1918). Aunque fue resistida por biblistas conservadores y por muchos creyentes, esta hipótesis fue el enfoque reinante del origen del Pentateuco entre los biblistas veterotestamentarios durante 50 a 75 años. Hoy en día, sin embargo, los estudiosos del Antiguo Testamento están enfatizando mucho más la trans-

[37] Ver George Eldon Ladd, *Crítica del Nuevo Testamento*, p. 15.
[38] Dunn, *Unity and Diversity in the Testament*, pp. 3-4. No obstante, Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur, Makers of Modern Theology* (New York: Harper and Row, 1966), pp. 207-12, ha insistido que Baur no ha sido interpretado correctamente puesto que en realidad enseñó la existencia de tres "momentos" en el surgimiento de una iglesia cristiana católica, a saber: "El conflicto, la reconciliación gradual [y] el acomodamiento", y no una "tesis, antítesis y síntesis".

misión oral de los materiales del Pentateuco y han modificado la visión de Graf-Kuenen-Wellhausen.[39] Tercero, Rudolf Bultmann abogó por una teoría que ponía énfasis en la predominancia de los trasfondos helenísticos y gnósticos del Nuevo Testamento, especialmente en lo que al cuarto Evangelio se refiere. Según su teoría, era preciso fechar bastante tardíamente algunos de los escritos del Nuevo Testamento y quitarle importancia al Antiguo Testamento como trasfondo principal del Nuevo Testamento.[40] Sin embargo, en tiempos recientes la teoría de Bultmann ha sido contrarrestada por un mayor énfasis sobre el trasfondo judío de los libros neotestamentarios y un movimiento que fecha antes a los libros del Nuevo Testamento. Joachim Jeremias demostró la importancia de la lengua aramea y de los materiales rabínicos;[41] Robert McQueen Grant (1917-) clarificó el judaísmo herético, incluyendo formas judías de la gnosis y del gnosticismo, haciendo mucho menos factible la teoría de la influencia helenista predominante;[42] William Foxwell Allbright (1891-1971) estimaba que el carácter del Evangelio de Juan era muy judío, que era confiable históricamente y en base a la organización en Qumrán y los conceptos qumranianos de la luz y las tinieblas concluyó que era probable que muchos de los libros del Nuevo Testamento pudieran datarse antes de la caída de Jerusalén.[43] Sorprendentemente, John A. T. Robinson se adhirió a los que datan temprano a los escritos neotestamentarios.[44] De esta manera, lo que Edgar Martin Krentz (1928-) ha dado en llamar los aspectos "autocorrectivos" de la crítica bíblica siguen su marcha.[45]

II. LA HERMENEUTICA BIBLICA

Pensar acerca de la inspiración, del canon y de la crítica nos lleva inevi-

39 Pueden consultarse algunas formulaciones recientes de la hipótesis de las fuentes en Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction,* trad. Peter R. Ackroyd (New York: Harper and Row, 1965), pp. 182-212, quien asimismo propone una "fuente laica" o L. Ernst Sellin y Georg Fohrer, *Introduction to the Old Testament,* trad. David. E. Green (Nashville: Abingdon Press, 1968), pp. 106-32, quienes proponen G, una fuente fundamental y N, una fuenta nómada; y Artur Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development* (New York: Association Press, 1961), pp. 69-142. R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study, Journal for the Study of the Old Testament* Supplement Series, núm. 53 (Sheffield: University of Sheffield, 1987) ofrece una crítica reciente de la hipótesis de las cuatro fuentes documentales y concluye que el Pentateuco fue "la obra de un historiador antiguo" [de la época del exilio], quien "posiblemente haya querido que fuera un suplemento (esto es, un prólogo) de la obra del historiador deuteronomista, que trataba del período más reciente de la historia nacional" (p. 242). El autor le agradece a Jerry Moye por su ayuda en encontrar estos materiales.

40 Ver arriba, cap. 9, n. 24.

41 *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus,* trad. John Bowden (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), esp. pp. 3-8, 61-68.

42 *Gnosticism and Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1959), esp. cap. 1 y 2.

43 Albright, "Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John", en W. D. Davies y David Daube, ed., *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In Honour of Charles Harold Dodd* (Cambridge: University Press, 1954; ed. reimpr. 1964), pp. 153-71; *ídem,* "Toward a More Conservative View", *Christianity Today* 7 (18 January 1963): 3-5; *ídem,* "Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology", en E. Jerry Vardaman y James Leo Garrett, Jr., ed. *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham* (Waco, Texas: Baylor University Press, 1964), pp. 27-41. El presente autor le agradece a E. J. Vardaman por sus iluminadores comentarios respecto al pensamiento y a los escritos de Albright.

44 *Redating the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

45 *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 66.

tablemente a los principios y los métodos según los cuales debe interpretarse el texto bíblico. La hermenéutica bíblica es el estudio de tales principios. Se puede definir más ampliamente como el estudio de la(s) vía(s) de acceso que se necesita(n) para que el verdadero significado de un texto canónico antiguo israelita o cristiano llegue a la conciencia del lector o intérprete, de manera que pueda discernir, escuchar y hacer caso de la palabra de Dios. Puede ser útil marcar la diferencia entre la "exégesis" y la "interpretación". La exégesis es el examen cuidadoso y detallado de todos los aspectos de un texto bíblico, teniendo en cuenta el lenguaje original en que fue escrito el texto. La interpretación es el intento más bien práctico de derivar el significado del texto, tanto para el autor y los destinatarios originales como para los cristianos y la iglesia de hoy. Tanto la exégesis como la interpretación deben proceder de principios generales que sirven como guía y que constituyen la hermenéutica del exégeta o intérprete.

A. LOS METODOS ANTIGUOS DE INTERPRETACION BIBLICA

En primer lugar, es conveniente que examinemos los principales métodos de interpretación bíblica que florecieron o prevalecieron antes del surgimiento del método histórico-crítico.

1. El método tipológico

Se trata de la hermenéutica de "tipos" y "antitipos". Los "tipos" son las contrafiguras o prefiguraciones veterotestamentarias de las verdades del Nuevo Testamento. Los "antitipos" son aquellas verdades del Nuevo Testamento que fueron anticipadas por los tipos y que se corresponden con ellos. En un capítulo anterior[46] estudiamos la tipología como un método para relacionar los dos Testamentos; aquí se enfoca en la tipología como método hermenéutico. La tipología puede descubrirse en los escritos cristianos del siglo II d. de J.C.; la epístola de Bernabé contiene numerosos antitipos y el comentario sobre el libro de Daniel por Hipólito de Roma, el comentario bíblico sobreviviente más antiguo, hace uso de la tipología. El uso patrístico de la tipología no llevaba consigo la eliminación del sentido literal del texto.[47] Geoffrey William Hugo Lampe (1912-) ha defendido el uso de la tipología como pocos en la era postcrítica, insistiendo que tanto el tipo como el antitipo pueden estar enraizados firmemente en la historia. Lampe rechaza la tipología que se torna alegórica y que busca correspondencias entre "lo terreno y lo celestial, la sombra y la realidad" en vez de buscarlas entre "el pasado y el futuro, la prefiguración y el cumplimiento".[48] Cualquiera sea el uso legítimo que se le reserve hoy a la tipología, nunca será nuestro principio hermenéutico fundamental.

46 Ver cap. 9, II, B, 1.

47 Kelly, *Early Christian Discoveries,* p. 71.

48 "The Reasonableness of Typology" en Lampe y K. J. Woollcombe, *Essays on Typology, Studies in Biblical Theology,* núm. 22 (London: SCM Press Ltd., 1957), pp. 9-38, esp. 33.

2. El método alegórico

Se trata del método hermenéutico que dilucida el significado espiritual oculto de un texto. Según R. P. C. Hanson, la alegoría "es un método de la interpretación de la Escritura por medio del cual se logra que el texto ceda un significado más allá de su significado literal, superficial o histórico".[49] La interpretación alegórica se basa en una concepción de la Escritura según la cual es como "un vasto océano, o bosque, de misterios" o una "colcha de retacitos simbólicos".[50] Construyendo sobre el fundamento que le había legado Clemente de Alejandría (c. 150-antes 215), Orígenes utilizó una hermenéutica triple. De este modo, hay tres significados posibles de un texto bíblico, aunque no todo texto tiene tres significados. El primer significado es el "de la carne", literal o histórico; el segundo es el "psíquico", moral o tipológico; y el tercero es el "espiritual" o alegórico.[51] Según Agustín de Hipona, había cuatro niveles de significación en un texto: El histórico, el etiológico (que exponía las causas), el analógico (que armoniza los Testamentos) y el alegórico o figurativo.[52] Los intérpretes patrísticos y medievales generalmente desarrollaban los significados alegóricos de los textos bíblicos. Todavía Nicolás de Lira (c.1270-1340) utilizaba el sentido cuádruple característico del período medieval (literal, alegórico, moral y analógico).[53] La interpretación de John Wyclif (c. 1330-84) de la parábola del buen samaritano es un ejemplo clásico de la interpretación alegórica:

> El hombre que descendió de Jerusalén a Jericó representa a nuestros primeros padres; los ladrones son las fieras del infierno; el sacerdote y el levita que pasaron por el lado opuesto del camino son los patriarcas, santos y profetas que no pudieron traer la salvación; el buen samaritano es Jesús, descrito como perteneciendo a otra nación debido a su origen celestial; el vino que vierte sobre las heridas son palabras agudas que punzan el pecado de los hombres, y el aceite es la esperanza; cuando el samaritano pone al hombre sobre su propia cabalgadura significa que Cristo lleva el pecado del hombre en su cuerpo; el mesón es la iglesia, y la ayuda allí recibida son los sacramentos y dones celestiales; el día siguiente, cuando deja el mesón es después de la resurrección; el mesonero es el clero a cuyo cuidado se le encomienda el hombre necesitado; los dos denarios que se le dan representan la divinidad y la humanidad de Cristo que dará de comer a la humanidad en el día del Juicio.[54]

Aunque se pueden encontrar algunas alegorías en el Nuevo Testamento

---

49 "Allegory" en Alan Richardson, ed., *A Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), p. 4.
50 Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 73-74.
51 *De Principiis*, 4.11-13.
52 *De Utilitate Credendi*, 5-8.
53 James D. Wood, *The Interpretation of the Bible: A Historical Introduction* (London: Gerald Duckworth and Company Ltd., 1958), pp. 72, 83.
54 Thomas Arnold, en *Select English Works of John Wyclif*, ed. Thomas Arnold, 1:31-33, sermón 13, citado por Harry Emerson Fosdick, *The Modern Use of the Bible* (New York: Macmillan, 1924), p. 81. Según Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 70, n.2, la interpretación de Wyclif aparentemente fue tomada de las *Quaestiones Evangeliorum* 2.19 (Migne, PL, vol. 35, col 1321) de Agustín.

(Gál. 4:22-31), los cristianos modernos harían bien en notar los extremos fantasiosos a los que ha llevado la interpretación alegórica y la negligencia con respecto al sentido literal o histórico que muchas veces ha causado.

3. El método dogmático

Esta es la hermenéutica de las presuposiciones dogmáticas o doctrinales. Durante los períodos patrístico, medieval y de la Reforma este método fue empleado frecuentemente por autores tales como Agustín de Hipona, Jerónimo, los teólogos escolásticos y varios reformadores protestantes. Un ejemplo de esta interpretación lo encontramos en la exposición cristológica del Salmo 8:1 por Martín Lutero. Explicando las palabras: "Oh Jehovah [Señor], Señor nuestro" afirma Lutero que el primer "Señor" indica el nombre divino de Cristo y por tanto apunta a la divinidad de Jesucristo, mientras que el segundo "Señor" (*adonai*) es su nombre humano y se refiere a la humanidad de Jesucristo. Sin embargo, es una sola persona.[55] Para el lector moderno de los escritos de Lutero es difícil evitar la conclusión de que la interpretación de Lutero del Salmo 8:1 está muy influenciada por la cristología calcedonia del siglo V d. de J.C. Sin embargo, puede plantearse una pregunta muy legítima: ¿Acaso la Biblia misma no contiene enseñanzas o énfasis doctrinales y no debe siempre una buena interpretación dar lugar a que tales enseñanzas puedan ser exhibidas fielmente? En efecto, las enseñanzas doctrinales que quiso comunicar el autor y que son inherentes al pasaje deben estar reflejadas con exactitud en la interpretación, pero en la hermenéutica dogmática se trata de incorporar al texto enseñanzas doctrinales derivadas de otros autores bíblicos o de la historia cristiana postbíblica.

4. El método místico

Se trata de la hermenéutica del camino místico. El misticismo se entiende como "la teoría del contacto directo del conocimiento humano con la deidad".[56] El método místico puede ser aplicado junto con el método alegórico por el mismo intérprete. Algunos místicos han negado la necesidad de una revelación de Dios en la historia. Sin embargo, el método místico ha sido aplicado a la interpretación de la Biblia. Hugo de San Victor (1097(?)-1142) y Bernardo de Clairvaux (1091(?)-1153) son representativos de este método. En su interpretación del Cantar de los Cantares, Bernardo enfatiza el amor que Cristo, como esposo, tiene por el alma redimida.[57] Al igual que el método alegórico, el método místico a veces hace caso omiso del sentido literal o histórico del texto. También pueden surgir dificultades en el método místico a la hora de querer preservar el papel mediador de Cristo.

---

55 "Psalm 8", trad. Jaroslav Pelikan en *Luther's Works*, 55 tomos (St. Louis: Concordia; Philadelphia: Muhlenberg, 1955-86), 12:97-103.
56 Harvey Eugene Dana, *Escudriñando las Escrituras* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1960), p. 111.
57 *On the Song of Songs*, trad. Kilian Walsh, *Works of Bernard of Clairvaux*, vol. 2 (Spencer, Massachusetts: Cistercian Publications, 1971).

Estos métodos de interpretación, el tipológico, el alegórico, el dogmático y el místico, aunque no carecen de quien los aplique en el siglo XX, fueron desplazados en gran medida a raíz del surgimiento y de la aceptación cada vez más generalizada del método histórico crítico de interpretación.

B. EL METODO HISTORICO-CRITICO

Teodoro de Mopsuestia, prolífico comentarista bíblico y representante de la escuela de Antioquía y Juan Calvino, uno de los dos intérpretes bíblicos más fecundos de la Reforma protestante, trabajaron de un modo que se parece bastante a lo que hoy se denomina el método histórico-crítico de interpretación bíblica. Se puede decir que en alguna medida ambos se anticiparon a lo que había de traer ese método.[58] No obstante esas dos excepciones, el método ganó una aceptación generalizada hasta la era moderna, es decir en los siglos XVIII, XIX y XX. De hecho, la utilización de la crítica bíblica moderna ha tendido a validar y entronizar el método histórico crítico de interpretación.

El método histórico-crítico intenta interpretar un texto teniendo en cuenta factores lexicográficos, gramaticales, sintácticos, comparativos a nivel lexicográfico y religioso, relacionados con el autor, literarios, seculares históricos y otros, con el propósito de poder ver el texto, en la medida que sea posible, a la luz de su contexto y su situación totales.

Antes de volcarnos al estudio del uso actual y la posición de este método hermenéutico, veamos algunas de las contribuciones hechas por el mismo.

1. La contribuciones del método histórico-crítico

Este método ha traído a la luz o hecho más evidentes ciertas verdades que pertenecen a la naturaleza de la revelación y de la Biblia en lo que a lo histórico se refiere. Entre esas verdades o valores se incluyen los siguientes:

a. La interpretación de la Biblia debe empezar por el mundo antiguo de la Biblia, que nos es extraño, no por las tradiciones del cristianismo posterior o por la experiencia de los cristianos contemporáneos. "Por medio del estudio del contexto geográfico e histórico", afirma Edgar Krentz, "se ha echado nueva luz sobre la vida y la historia de Israel y de la iglesia primitiva". "El estudio histórico evita una modernización demasiado rápida."[59] Otros autores han advertido contra el peligro de "modernizar" a Jesús.[60]

b. La interpretación bíblica debe tomar en cuenta el contexto del pasaje en cuestión. Un texto o pasaje bíblico dado debe interpretarse tomando en cuenta los versículos y capítulos que lo preceden y siguen. Tanto estar a la búsqueda de textos descontextualizados que prueben una posición dada como un literalismo bíblico excesivo pueden llevar a interpretaciones incorrectas. Según Harry Emerson Fosdick, "leer los libros de la Biblia sin conocer su vívido marco histórico es como escuchar la mitad de una conversación telefónica".[61] Además, el Antiguo Testamento debe interpretarse en su contexto, en vez de esperar meramente que diga por anticipado lo que había de decir más tarde el Nuevo Testamento.

c. Un pasaje o texto bíblico tiene un significado o sentido, no varios. El "significado o sentido" se refiere a lo que quiso decir el autor o recopilador. Los reformadores protestantes, rechazando la interpretación medieval de la Escritura en cuatro niveles de significación, hicieron hincapié en el *unus simplex sensus* (el sentido único) o el *sensus historicus sive grammaticus* (el sentido histórico o gramático).[62] En cuanto al sentido único de un texto bíblico, es importante que notemos dos requisitos: Uno es que el sentido único en sí mismo no determina si un texto dado ha de tomarse literal o figurativamente. Esa decisión debe basarse en otras razones. El segundo requisito es que el sentido único no excluye la posibilidad de aplicar el texto a la situación moderna de múltiples maneras.

d. La revelación histórica de Dios que se registra en la Biblia estaba "situada", es decir que Dios se dirigió a las personas en sus "lugares" personales, sociales, geográficos y cronológicos. Algunos teólogos y biblistas, citando en ocasión Hebreos 1:1-3, Mateo 5:17 y Gálatas 4:4 han afirmado inclusive que la revelación tuvo un carácter "progresivo". Es posible que se haya usado mal este lenguaje. La expresión "revelación progresiva" no debe utilizarse para hablar de una progresión del error a la verdad, como si existiera una evolución naturalista en línea recta de los conceptos religiosos, ni tampoco para negar o disimular la desobediencia o las regresiones de Israel con respecto a la revelación. Si se usa, la expresión debe significar que la revelación de Dios estuvo condicionada en primer lugar por su conciencia acerca de la condición humana, especialmente la de los israelitas, y en segundo lugar por su voluntad de manifestarse de un modo significativo y redentor a los seres humanos (israelitas) en sus situaciones particulares. Sin embargo, el intérprete tiene que saber distinguir entre la voluntad de Dios, o el ideal último de Dios, o la verdad divina totalmente revelada por un lado, y la imperfecta percepción, o respuesta u obediencia por parte de la humanidad a la revelación divina por el otro. Así, las prácticas veterotestamentarias en cuanto al divorcio (Mat. 19:3-12), o el regocijarse ante la destrucción de los hijos de un enemigo (Sal. 137:8, 9) no deben tomarse como indicaciones de la perfecta voluntad de Dios, sino de una percepción imperfecta y pecaminosa de la misma por parte de los israelitas, y la acomodación de la voluntad divina en la práctica.[63]

e. En el registro bíblico de la revelación de Dios mediada históricamente debe trazarse una distinción entre lo pasajero y lo permanente, entre lo que

---

58 Dudley Tyng, "Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament", *Journal of Biblical Literature* 50 (1931): 298-303, mientras que negaba que Teodoro hay sido un intérprete bíblico "moderno" en "el siglo V", pensaba que éste había empleado "un método literal e histórico", defendido un significado único del texto y rechazado la alegorización. Además, su "espíritu y método" fueron "revividos" por Juan Calvino. James I. Packer, "Calvin's View of Scripture" en John Warwick Montgomery, ed., *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture* (Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1974), p. 95, ha descrito a Calvino como "el padre de la exégesis moderna crítica y teológica".

59 *The Historical-Critical Method*, pp. 63-64, 65.

60 Henry J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (New York: Macmillan, 1937).

61 *The Modern Use of the Bible*, p. 20.

62 Krentz, *The Historical-Critical Method*, p. 64.

63 Conner, *La Revelación y Dios*, pp. 117, 118.

se limita a una cultura y lo que se aplica universalmente. Dos ilustraciones pueden ayudarnos a clarificar esta distinción. Mínimamente, desde la época de Juan Calvino[64] en adelante, los cristianos han sido conscientes de la diferencia que existe entre la ley ceremonial y la ley civil del Pentateuco, que era de carácter pasajero y por lo tanto no obligatoria para los cristianos, y la ley moral del Pentateuco, que es de carácter permanente y obligatoria para los cristianos. Tal distinción no tenía, por supuesto, precedentes en el judaísmo. El segundo ejemplo se deriva de la observancia contemporánea de las ordenanzas de la iglesia. La mayor parte de las denominaciones protestantes observan solamente dos "sacramentos" u "ordenanzas": el bautismo y la cena del Señor. Consideran que son prácticas que deben ser observadas permanentemente mientras dure la era cristiana, ya sea por sus funciones simbólicas y didácticas con respecto a la muerte y resurrección de Jesús, ya sea por otros motivos. La tradición de los Hermanos (*Dunker*) sostiene que el lavado de los pies de los discípulos también debe practicarse como ordenanza de la iglesia. La explicación que ofrecen las otras denominaciones a los Hermanos de por qué no observan el lavado de los pies como ordenanza, hoy quizá tenga que ver con la premisa de que tal práctica se conectaba en el tiempo de Jesús con los caminos polvorientos y las sandalias que se calzaban en Palestina.[65]

Es menester recordar estas contribuciones del método histórico-crítico de interpretación bíblica, especialmente cuando se toman en cuenta las críticas hacia este método que se han hecho y se siguen haciendo.

2. *Presuposiciones ajenas que condicionan el uso del método histórico-crítico*

Algunos de los que practican el método histórico-crítico han incorporado presuposiciones en su trabajo que son ajenas u hostiles a la revelación de la cual testifica la Biblia y que ella ejemplifica. Esto ha sido sobre todo el caso de las presuposiciones que se derivan del positivismo o del historicismo o de ambos. Anteriormente[66] trazamos los orígenes del positivismo a la teoría de las tres etapas de Auguste Comte, quien define el positivismo de manera que es prácticamente un sinónimo del cientificismo. Los que han utilizado el método histórico-crítico con presuposiciones positivistas han sostenido posiciones antimetafísicas y antiteológicas, insistiendo que el conocimiento sólo puede obtenerse "por medio de la observación y de la experiencia".[67] El resultado puede tornarse fácilmente en una idea de la Biblia netamente humana y una forma humanizada de la religión bíblica.

El historicismo es el parecer según el cual la historia siempre puede explicar plenamente la naturaleza y los valores de algo. Ha tendido a ser antisobrenatural.[68] Basándose en el tercer principio de Ernst Troeltsch, el de la

64 *Institutio Religionis Christianae*, ed. de 1559, 2.7.
65 Conner, *La Revelación y Dios*, p. 114. Puede consultarse la posición de los Hermanos en las obras citadas en cap. 2, II, B, 7.
66 Ver cap. 5, III, C, 1.
67 R. W. Hepburn, "Positivism" en Alan Richardon, ed., *A Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), pp. 260-61.
68 Bernard L. Ramm, *Diccionario de Teología Contemporánea*, pp. 66, 67.

correlación, que "admite solamente una causalidad que no sea teológica o trascendente", el historicismo tiende a eliminar la causalidad divina del registro bíblico y a negar lo milagroso. Según el historicismo, la historia no puede servir como portadora de lo único o lo eterno. "El historicismo ha enseñado falsamente que debe aceptarse como verdadero y creíble solamente lo que haya sido establecido por pruebas positivas y racionales."[69]

En la medida que las presuposiciones positivistas y/o historicistas le hayan dado forma al trabajo de algunos que usan el método histórico crítico, las críticas y los temores de los opositores del método, especialmente de los fundamentalistas del medio angloestadounidense, no carecen de cierta base. Gerhard Maier (1937-) ha argumentado que a partir de Johann Salomo Semler en el siglo XVIII algunos practicantes del método histórico crítico han intentado "abrir una grieta entre la Escritura y la Palabra de Dios".[70]

3. *Críticas recientes del método histórico-crítico*

En las dos últimas décadas han surgido sustanciales críticas al método histórico-crítico también fuera de los rangos fundamentalistas. Este ha sido el caso entre estudiosos protestantes alemanes. Ya antes de estos acontecimientos recientes, Karl Barth había limitado la crítica histórica a un papel "preliminar" en la tarea de la interpretación bíblica, en la cual la palabra de Dios se dirige al hombre contemporáneo, mientras que Rudolf Bultmann había desarrollado una interpretación existencialista del Nuevo Testamento según la cual la fe puede separarse de la historia y no depender de ella.[71] Además, los teólogos bíblicos, en el período de las décadas de 1930 hasta 1960, habían suministrado una dimensión teológica que suplementara el enfoque histórico y literario del método histórico-crítico. Sin embargo, la crítica reciente del método ha sido aun más explícita. Teólogos y exégetas tales como Friedrich Mildenberger, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Peter Stuhlmacher (1932-), Ferdinand Hahn (1926-) y Martin Hengel (1926-) han participado en la tarea de revisar críticamente el método histórico-crítico.[72] Una de las críticas más completas ha sido la de Gerhard Maier. De sus seis críticas del uso del método histórico-crítico, tres son especialmente vigorosas: El método no ha presentado una "Biblia única 'divina' y 'humana' ", no ha podido "captar la estructura personal de la Biblia" y ha inclinado sus conclusiones en contra de la realidad de la revelación divina.[73] Tal crítica creciente de este importante método de interpretación bíblica parecería poner sobre los hombros de quienes la usen la responsabilidad de responder a las críticas y evaluarlas.

69 Krentz, *The Historical-Critical Method*, pp. 58, 67.
70 *Das Ende der historisch-kritische Methode* (Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1974); *The End of the Historical-Critical Method*, trad. Edwin W. Leverenz y Rudolph F. Norden (St. Louis: Concordia Publishing House, 1977), p. 50.
71 Krentz, *The Historical-Critical Method*, pp. 30-31.
72 Ibíd., cap. 5.
73 *The End of the Historical-Critical Method*, p. 25.

4. *Alternativas contemporáneas al método histórico-crítico*

Dos opciones principales parecen estar a la disposición de quienes utilizan hoy el método histórico-crítico de interpretación bíblica. La primera sería abandonar el método histórico-crítico reemplazándolo con algún otro método de interpretación bíblica. La segunda sería corregir, reformar o redirigir el método histórico-crítico existente o prevaleciente. Una tercera opción, que no consideramos importante o deseable, sería continuar usando el método como se ha ido haciendo, sin reexaminarlo o evaluarlo.

a. Propuestas para la adopción de un nuevo modelo hermenéutico en lugar del método histórico-crítico

1) Método existencialista

Algunos teólogos postbultmannianos en las décadas de 1960 y 1970 defendieron un nuevo método de interpretación existencialista de la Biblia.[74] Se intentó tomar en cuenta la historia de un modo algo más serio de lo que había hecho Bultmann, pero a pesar de eso el enfoque principal de la interpretación se tornó la filosofía existencialista y la "situación del hombre moderno". Se le prestaba menos atención al mundo bíblico antiguo. Es problemático, pues no se sabe si los postbultmannianos han escapado de aquello que se le criticaba a Bultmann mismo, es decir, que había producido una "forma remitologizadora" con su "mito moderno (del 'hombre existencial')".[75]

2) Método estructuralista

Basándose en los métodos de Ferdinand de Saussure, un lingüista, y de Claude Lévi-Strauss (1908-), un antropólogo, la exégesis estructuralista supone que el lenguaje es ontológico, y que "se le imponen al hombre significaciones"; enfoca "las estructuras lingüísticas, narrativas o míticas del texto bajo consideración".[76] Sin duda, según este método, el intérprete bíblico debe aprender todo lo que pueda acerca del género literario y la estructura del texto bajo consideración, pero adoptar la teoría de una disciplina secular como el principal principio de la interpretación bíblica parecería hacer peligrar el mensaje único de la Biblia que se expresa por medio de géneros y estructuras.

---

[74] Gerhard Ebeling, *The Nature of Faith*, trad. Ronald Gregor Smith (Philadelphia: Muhlenberg; London: Collins, 1961); *idem*, *Word and Faith*, trad. James W. Leitch (Philadelphia: Fortress Press; London: SCM Press, 1963), esp. cap. 11; Ernest Fuchs, "The New Testament and the Hermeneutical Problem" in James M. Robinson y John B. Cobb, Jr., ed. *The New Hermeneutic, New Frontiers in Theology*, núm. 2 (New York: Harper and Row, 1964), pp. 111-45; Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic* (Philadelphia: Westminster, 1969).
[75] Wood, *The Interpretation of the Bible*, p. 173.
[76] Daniel Patte, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), pp. 1, 14, 16. Ver asimismo Edmund Leach y D. Alan Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* (Cambridge: University Press, 1983), y David Greenwood, *Structuralism and the Biblical Text, Religion and Reason*, núm. 32 (New York, Berlin: Mouton Publishers, 1985).

3) El método "histórico-bíblico" de Maier

El nuevo método propuesto por Gerhard Maier toma en cuenta seis puntos:

a) Suspender el principio de analogía con referencia a la Biblia y adoptar el punto de vista que la Biblia como libro es sui generis.
b) Enfatizar la soberanía de Dios más que las dudas intelectuales humanas.
c) Defender el punto de vista según el cual la Escritura se interpreta a sí misma, quitándole correspondientemente importancia al subjetivismo contemporáneo.
d) Enfatizar la experiencia espiritual de la congregación de "toda la Escritura como unidad".
e) Aplicar el principio de que cualquier texto dado debe entenderse en el contexto general de la Escritura.
f) Enfatizar lo que Dios desea decirles a todos los seres humanos por medio del texto.[77]

Aunque ha delineado estas seis características, no está totalmente claro cómo el método de Maier se diferenciaría en la práctica del uso del método histórico-crítico por aquellos que están libres de presuposiciones positivistas e historicistas.

Adoptar el método existencialista, el método estructuralista, el método de Maier, o cualquier otro en lugar del método histórico-crítico, pareciera ser una decisión que debería tomarse solamente si existe buena evidencia que indique que el nuevo método es obviamente superior al método histórico-crítico.

b. Propuestas para la transformación o reforma del método histórico-crítico

1) La defensa del trabajo crítico-bíblico llevado a cabo por estudiosos evangélicos conservadores (George Eldon Ladd)

Ladd percibía claramente las presuposiciones naturalistas y humanistas de muchos de los que le dieron forma al método histórico-crítico. Sabía que la crítica bíblica había reducido la confianza en la Biblia como la palabra de Dios, y que había resultado en violentas controversias en las iglesias. Sin embargo, declaró que "la crítica bíblica, adecuadamente definida, no es una enemiga de la fe evangélica, sino un método necesario para estudiar la Palabra de Dios, la cual nos ha sido dada en y a través de la historia". Por lo tanto, amonestó a los estudiosos evangélicos a que asumieran una parte mayor de la tarea de la crítica bíblica, la validez de la cual depende del hecho de que la Biblia es "tanto la Palabra de Dios como las palabras de los hombres".[78]

---

[77] *The End of the Historical-Critical Method*, pp. 51-58, 84, 87.
[78] *Crítica del Nuevo Testamento*, pp. 43, 29.

2) El apoyo a la reformulación autocrítica del método histórico-crítico (Edgar Krentz)

Krentz ha llegado a la siguiente conclusión:

> ... Sigo convencido de que el legado característico de la Reforma, es decir su interés por el sentido histórico de la Biblia, marcó un giro decisivo que culminó en los métodos histórico-críticos de interpretación... Los estudiosos han sido permanentemente autocríticos; refinan, desarrollan y cambian los métodos constantemente. Este dinamismo metodológico refleja la salud, vitalidad y utilidad de la crítica histórica. Ya no puede cuestionarse la utilidad de la crítica histórica.[79]

3) La hermenéutica multiforme centrada en la historia de la salvación (John P. Newport)

Newport ha intentado combinar "los principios gramaticales, históricos, teológicos y prácticos de la interpretación bíblica" para crear un mosaico, tomando "la corriente del 'ya pero todavía no' de la historia de la redención" como la "llave principal" de la Biblia.[80] Este punto de vista puede entenderse como la modificación de un método histórico-crítico afectado por presuposiciones positivistas o historicistas. Redirige el método en conjunción con los conceptos de la historia de la salvación.

Es de notar que ninguno de los métodos nuevos propuestos para reemplazar al método histórico-crítico es una reiteración de alguno de los métodos importantes usados comúnmente antes del surgimiento y uso corriente del método histórico-crítico. Se ha dicho que los exponentes de los nuevos métodos se ven obligados a mostrar claramente si los métodos nuevos que están proponiendo son de hecho superiores al método histórico-crítico. De la misma manera, los exponentes de las propuestas que buscan modificar o redirigir el método histórico-crítico se ven confrontados con la responsabilidad de demostrar la viabilidad y suficiencia de sus propuestas. Por otra parte, no debemos suponer que hayan surgido todavía todas las propuestas, ya se trate de nuevos métodos o de modificaciones. De hecho, ya se están proponiendo otras variantes.[81]

La tarea de la interpretación de la Biblia prosigue, aun mientras se lleva a cabo la discusión acerca de los principios y métodos de interpretación. Cualquiera sean las decisiones que se tomen, el objetivo debe seguir siendo que el sentido del texto bíblico se vaya desplegando lo más exacta y responsablemente posible, para que la humanidad contemporánea pueda oír y obedecer la Palabra de Dios.

---

79 *The Historical-Critical Method*, p. 87.
80 *¿Qué es la doctrina cristiana?*, caps. 4, 5.
81 Sobre la historia de la hermenéutica bíblica así como sobre la problemática contemporánea, ver Moisés Silva, *Has the Church Misread the Bible? The History of Interpretation in the Light of Current Issues. Foundations of Contemporary Interpretation*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1987).

11

LA BIBLIA ENTENDIDA COMO LA PALABRA DE DIOS: LA CONFIABILIDAD DE LA BIBLIA

Si la intepretación correcta del Antiguo y del Nuevo Testamentos tiene como fin permitirle al lector o al oyente moderno de la Biblia que discierna, escuche y obedezca la palabra de Dios, se torna necesario preguntar hasta qué punto los cristianos pueden y deben afirmar que la Biblia como tal es la palabra de Dios y que es confiable, fidedigna o veraz. En primer lugar, entonces, examinaremos el concepto de la Biblia como la Palabra de Dios.

I. LA BIBLIA ENTENDIDA COMO LA PALABRA DE DIOS

La constatación de que las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamentos son "la palabra de Dios" se encuentra más explícitamente en los documentos cristianos posbíblicos que en las Escrituras mismas, aun en las afirmaciones de los autores del Nuevo Testamento acerca de los libros veterotestamentarios.

Los profetas del Antiguo Testamento aseveraron reiteradamente[1] que "la palabra del Señor" había venido a ellos, habilitándolos para declararle esa palabra a Israel/Judá. Sin embargo, tales afirmaciones aparentemente no se referían a los libros proféticos en su forma escrita. El Salmo 119 se refiere frecuentemente[2] a la "palabra" del Señor.

En el Nuevo Testamento, la mayoría de las menciones de los términos "la palabra (*lógos*) de Dios", "la palabra (*lógos*) del Señor" y "la palabra (*réma*) de Dios", se refieren a la "palabra de Dios" en cuanto al evangelio o a la predicación acerca de Jesús. El grupo numéricamente segundo en importancia está constituido por referencias a Jesucristo mismo como "la Palabra de Dios". Los dos pasajes que posiblemente se refieran a las escrituras veterotestamentarias como "la Palabra de Dios" no lo hacen con total transparencia. Se distinguen, por tanto, tres maneras de utilizar la expresión "la palabra de Dios" en el Nuevo Testamento: el uso evangélico, el uso cristológico y posiblemente el uso referido a las Escrituras.

---

1 Ver especialmente Amós 1:1; Miq. 1:1; Jon. 1:1; 3:1; Jer. 1:1-4; 2:1; 7:1; 11:1; 13:1, 3, 6, 8; 14:1, 11, 14; 16:1; 18:1; 21:1; 25:1, 15; 30:1; 32:1, 26; 34:8, 12; 35:1; 36:1; 37:6; 40:1; 46:1; 47:1; 48:1; Sof. 1:1; Eze. 1:3; 3:16; 6:1; 7:1; 12:1, 8, 17, 21, 26; 13:1; 14:12; 15:1; 16:1; 17:1, 11; 18:1; 20:45; 21:1, 18; 22:1, 17, 23; 23:1; 24:1, 15; 25:1; 27:1; 28:1, 11, 20; 29:1; 30:1; 31:1; 32:1, 17; 33:1; 34:1; 35:1; 36:16; 38:1; Hag. 1:1, 3; 2:1, 10, 20; Zac. 1:1; 6:9; 7:1, 4, 8; 8:1, 18 y Mal. 1:1.
2 Vv. 9, 11, 16, 17, 25, 28, 37, 42, 43, 49, 65, 67, 74, 81, 89, 101, 105, 114, 133, 147, 158, 161, 169 y 172.

El uso evangélico abarca los dos términos griegos que se traducen como "palabra": *lógos* y *réma*.[3] La "palabra (*lógos*) del Señor" parece referirse al evangelio tal como es predicado por Pablo y otros en 1 Tesalonicenses 1:8; 2 Tesalonicenses 3:1 y Hechos 13:44. La "palabra (*logos*) de Dios" en 1 Pedro 1:23 también se refiere al evangelio. En Lucas 5:1 el mismo término alude a la enseñanza de Jesús y en 1 Timoteo 4:5 probablemente a una bendición antes de comer. La expresión "la palabra (*réma*) de Dios" en Efesios 6:17 y Hebreos 6:5 parece remitirse el evangelio, mientras que en Hebreos 11:3 se refiere a la palabra divina expresada en la creación. La "palabra (*réma*) de Cristo" en Romanos 10:17 probablemente signifique la predicación acerca de Jesucristo. En 1 Pedro 1:25, la "palabra (*réma*) del Señor", una cita de Isaías 40:8b, aparece en un contexto en que se menciona el evangelio. Los usos cristológicos del *lógos* de Dios se encuentran en los escritos juaninos: Juan 1:1, 14 ("el Verbo"); 1 Juan 1:1 ("el Verbo de vida", acerca del cual algunos vacilan); y Apocalipsis 19:13 ("EL VERBO DE DIOS").

Los únicos textos neotestamentarios que utilizan la expresión "la palabra de Dios" posiblemente aludiéndose a las escrituras del Antiguo Testamento son Juan 10:35 y Hebreos 4:12. En ambos se usa la palabra *lógos*, pero la primera cita puede interpretarse como el pronunciamiento de Yavé acerca de los jueces de Israel como "dioses" y la segunda cita puede leerse como una referencia al evangelio. En 1 Timoteo 3:16, 17 y 2 Pedro 1:20, 21 no se incluyen las expresiones "la palabra de Dios" y "la palabra del Señor".[4]

Afirmar que la Biblia "es la Palabra de Dios" no era tan habitual durante los períodos patrístico y medieval como llegó a serlo en los períodos de la Reforma y posreforma. Según Robert Preus, cuando los antiguos Padres de la iglesia aludían a la Biblia como la Palabra de Dios,[5] tal expresión significaba que "Dios es el verdadero autor [*auctor*] de las Escrituras", siendo la definición de autor "alguien que produce o efectúa algo".[6] Esta misma dimensión puede ser observada en Martín Lutero, quien precisó:

> Las Sagradas Escrituras son la Palabra de Dios, escrita y (podría decirse) deletreada... así como Cristo es la eterna Palabra de Dios velada en la naturaleza humana.[7]

En su defensa ante la Dieta de Worms, Lutero igualó las Escrituras y la Palabra de Dios.[8] Para Juan Calvino no existen otros escritos que puedan compartir el título "la Palabra de Dios":

[3] Ambos sustantivos se derivan de verbos griegos que significan "hablar".
[4] James Orr, en su extenso artículo sobre "The Bible" en *The International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 1:459-69, no trató al tema de la Biblia como Palabra de Dios; W. L. Walker, en su breve artículo "Word" (palabra) no incluyó a la Biblia en su lista de nueve acepciones (íbíd., 5:3105). Tampoco J. Y. Campbell trató a la Biblia como Palabra de Dios en el artículo "Word", Alan Richardson, ed., *A Theological Word Book of the Bible* (New York: Macmillan, 1950), pp. 283-85.
[5] Ver Tertuliano, *Apologeticum* 18; ídem, *Adversus Marcionem* 4:22; Orígenes, *Contra Celsum* 59; Agustín, *Contra Faustum Manichaeum* 15.1; ídem, *Epistulae* 8, 10.
[6] "The View of the Bible Held by the Church: The Early Church through Luther", en Norman L. Geisler, ed. *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), p. 361.
[7] *W.A.* 3.347, 262, citado por Preus, "The View of the Bible Held by the Church", p. 377.
[8] *W.A.* 7.836-38; *Luther's Works*, 32:112.

> Que éste sea un axioma certero —que no exista una Palabra de Dios para la cual se haga lugar en la iglesia, salvo la que está contenida, primero, en la Ley y los Profetas, y segundo, en los escritos apostólicos...[9]

Asimismo, aquellos cristianos que por medio de las "firmes pruebas" de la credibilidad de la Biblia "quieren convencer a los incrédulos de que la Biblia es la Palabra de Dios, actúan neciamente", pues "esto solamente puede conocerse" por medio de la fe como consecuencia de "la persuasión íntima del Espíritu Santo".[10] La Biblia fue declarada explícitamente como "la Palabra de Dios" más frecuentemente en las confesiones reformadas que en las luteranas, anglicanas u ortodoxas. Según la Primera Confesión Helvética (1536), "la Escritura santa, divina, bíblica, que es la Palabra de Dios transmitida por el Espíritu Santo y hecha manifiesta en el mundo por medio de los profetas y apóstoles, es la más antigua, la más completa y la más sublime de todas las enseñanzas..."[11] La Confesión de Fe Francesa (1559) declaró que "la Palabra contenida en estos libros procede de Dios y recibe su autoridad solamente de él y no de los hombres".[12] En la Segunda Confesión Helvética (1566) se lee: "Creemos y confesamos que las Escrituras canónicas de los santos profetas y apóstoles de ambos Testamentos son la verdadera Palabra de Dios, y que tienen suficiente autoridad en sí mismas, no dada por los hombres. Pues Dios mismo habló a los padres, profetas y apóstoles y todavía nos habla por medio de las Sagradas Escrituras."[13] Según los Artículos Irlandeses sobre la Religión (1615): "El fundamento de nuestra religión y la regla de fe y de toda verdad salvífica es la Palabra de Dios contenida en la santa Escritura."[14] La Confesión de Fe de Westminster (1657), en su largo apartado sobre la Biblia, estableció que la iglesia da testimonio de que la Sagrada Escritura es la "Palabra de Dios", y que la Biblia se llama "la Palabra escrita de Dios", pues Dios mismo es "su autor".[15]

Durante el período moderno algunos usos de la crítica bíblica han llevado a que se negara la verdad de que la Biblia es la palabra de Dios y a la conclusión subsecuente que la Biblia es esencialmente un documento humano. Como respuesta a esa tendencia, algunos defensores de la inspiración divina, la fidelidad y la autoridad de la Biblia se han ido casi al otro extremo, quitándole importancia o aun negando el hecho que la Biblia se compone de palabras de seres humanos. George E. Ladd advierte sabiamente que "es obvio el hecho de que por ser la Biblia la Palabra de Dios no se ha ignorado el factor humano ni se han pasado por alto las palabras de los hombres". Por consi-

[9] *Institutes of the Christian Religion*, ed. 1559, 4.8.8, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 2:394.
[10] Ibíd., 1.8.13, citado por James I. Packer, "Calvin's View of Scripture" en Montgomery, ed., *God's Inerrant Word*, p. 109.
[11] Art. 1, en Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 tomos (Grand Rapids: Baker Book House, 1966), 3:211.
[12] Art. 5, en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:362.
[13] Cap. 1, sec. 1 en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:237: 831.
[14] Art. 1, en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:526.
[15] Cap. 1, sec. 4, 5, 2 en Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:601-3.

guiente, la Biblia es la Palabra de Dios pero al mismo tiempo está compuesta por palabras de seres humanos.[16]

II. LA CONFIABILIDAD O VERACIDAD DE LA BIBLIA

Elegir los términos "confiabilidad" y "veracidad" en este contexto significa preferirlos a términos alternativos tales como "fidelidad",[17] "infalibilidad"[18] o "inerrancia".[19] Lo que se quiere expresar con estos términos es que los libros de la Biblia merecen entera confianza con respecto a todo lo que Dios quiere lograr por su medio; que la Biblia es enteramente adecuada y suficiente como para "hacer sabio para la salvación por medio de la fe que es en Cristo Jesús" (2 Tim. 3:15b).

Dado que tantos teólogos contemporáneos insisten en el uso del término "inerrancia" en este contexto, se torna útil examinar qué quieren decir los teólogos representativos que optan por este neologismo. Millard Erickson ha definido "inerrancia" como "la doctrina según la cual la Biblia es enteramente veraz en todas sus enseñanzas".[20] Para Roger Robert Nicole (1915-), inerrancia significa

> que en ninguna instancia de lo que fue dado originalmente les fue permitido a los escritores bíblicos expresar o adherirse a puntos de vista que no se conformen a la verdad objetiva. Esto se aplica a cualquier nivel en el cual se expresen... Obviamente, esto no confiere la aprobación divina a todas las afirmaciones hechas por todas las personas que aparecen en el drama bíblico... Del mismo modo, algunos documentos escritos que aparecen como citas en la Escritura no necesariamente recibirían la aprobación divina.[21]

Paul David Feinberg (1938-) ha definido el término de la siguiente manera:

> Inerrancia significa que cuando se sepan todos los hechos, las Escrituras en sus manuscritos originales interpretados correctamente se manifestarán como enteramente veraces en todo lo que afirman, tenga que ver con la doctrina, con la moral o con las ciencias sociales, físicas o biológicas.[22]

Estas definiciones representan una concepción cada vez más específica y precisa de la "inerrancia". Algunos teólogos y biblistas se han preguntado si es posible armonizar enteramente todo el material fáctico referido a los textos bíblicos con la especificidad de una definición dada de la inerrancia bíblica.

16 *Crítica del Nuevo Testamento*, p. 19.
17 Berkouwer, *Holy Scripture*, trató la "confiabilidad" (cap. 9) así como la "certeza" (cap. 1), la "claridad" (cap. 10) y la "suficiencia" (cap. 11).
18 Stephen T. Davis, *The Debate about the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1977); Paul Woolley, ed. *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary*, 3ra. impr. rev. (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1967).
19 Ver, por ejemplo, John Warwick Montgomery, ed. *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture;* Roger R. Nicole y J. Ramsey Michaels, ed. *Inerrancy and Common Sense* (Grand Rapids: Baker, 1980); Geisler, ed. Inerrancy.
20 *Christian Theology*, p. 221.
21 "The Nature of Inerrancy", en Nicole y Michaels, ed., *Inerrancy and Common Sense*, p. 88.
22 "The Meaning of Inerrancy", en Geisler, ed., *Inerrancy*, p. 294.

A. HISTORIA DE LA DOCTRINA

El creciente interés en el tema de la "inerrancia" bíblica durante las últimas dos décadas ha llevado a una mayor curiosidad respecto de la historia de esta doctrina. Desafortunadamente, todavía no existe una monografía extensiva o una serie de estudios que abarquen la historia completa de esta doctrina cristiana. Existe un consenso general en cuanto a que por muchos siglos los cristianos han afirmado la veracidad de las Sagradas Escrituras. Muy pocos cuestionarían la observación de Erickson, quien mantiene "que la idea general de la inerrancia no es una aparición reciente".[23] Se puede citar a Agustín de Hipona en su Epístola 82:

> Solamente a los libros llamados canónicos he aprendido a honrar de tal manera que creo firmemente que ningún autor cometió error alguno al escribirlos.
>
> En ninguna de sus partes la Sagrada Escritura es disonante.[24]

También se puede citar a Martín Lutero:

> La razón natural produce la herejía y el error. La fe enseña la verdad pura y se ajusta a ella. Quien se conforma a las Escrituras descubrirá que no mienten ni engañan.[25]
>
> La Escritura no puede equivocarse.[26]
>
> Las Escrituras nunca se han equivocado.[27]

Jack Bartlett Rogers (1934-) y Donald K. McKim (1950-) han producido un estudio de la historia de esta doctrina, concentrándose sobre la tradición reformada[28] y John Dunning Woodbridge (1941-), en una monografía escrita para refutar a Rogers y McKim,[29] también se ha limitado básicamente a la tradición reformada. La inerrancia bíblica —como un tema teológico— es mucho más controvertido y debatido entre los protestantes evangélicos que entre los catolicos romanos, ortodoxos o los protestantes liberales. Este hecho puede explicar la falta de investigación intensa en el área de la inerrancia o de la confiabilidad de la Biblia tal como es vista en todas las confesiones cristianas. Tampoco resulta suficiente citar a los Padres de la iglesia y a los reformadores a la hora de resolver las problemáticas contemporáneas. Lo que

23 *Christian Theology*, p. 226.
24 Sec. 1, citado por Preus, "The View of the Bible Held by the Church", p. 365; sec. 9, citado por Vawter, *Biblical Inspiration*, p. 33.
25 Martin Luther, *Saumtliche Schriften*, ed. J. G. Walch, 2da. ed. (St. Louis: Concordia, 1881-1930), 11:162, citado por Preus, "The View of the Bible Held by the Church", p. 379.
26 *Saumtliche Schriften*,14:1073, citado por ibíd., p. 379.
27 Ibíd., 15:1481; 9:356, citado por ibíd., p. 379.
28 *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (New York: Harper and Row, 1979).
29 *Biblical Authority: A Critique of the Rogers-McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

James I. Packer escribió acerca de Calvino podría aplicarse igualmente a Agustín o a Lutero:

> Calvino no tuvo que enfrentarse con todos los problemas acerca de la Biblia que nos acechan a nosotros. No se veía presionado por problemas epistemológicos acerca de la manera en que se pueda conocer a Dios y enseñar las verdades, ni por problemas históricos acerca del contenido de las narraciones bíblicas, ni por los problemas suscitados por la explicación del mundo de las ciencias naturales, ni por problemas teológicos de si la inspiración puede extenderse a las mismísimas palabras usadas; ni tampoco se veía desafiado por el dualismo poskantiano que afirma la presencia de Dios en la psiquis humana, pero niega su señorío sobre el cosmos como tal...[30]

Estos múltiples problemas modernos afectan la manera en la cual los cristianos piensan, hablan y escriben con respecto a la Biblia. No debe causar sorpresa, entonces, si Erickson sostiene que la inerrancia bíblica "pasó a ser una teoría enteramente enunciada hasta los tiempos modernos".[31] Para aquellos que abogan por una definición estricta de la inerrancia bíblica, la doctrina es "el corolario de la doctrina de la plena inspiración" de la Biblia y "la conclusión de la doctrina de la Escritura".[32] Por otro lado, aquellos que se concentran más en los problemas suscitados por diversos pasajes bíblicos específicos, dudan que sea necesario y apropiado desarrollar una definición estricta de la inerrancia.

B. LOS NIVELES EN QUE SE PUEDE AFIRMAR LA CONFIABILIDAD DE LA BIBLIA

La pregunta referida a la confiabilidad de la Biblia puede formularse en tres niveles básicos; así también las afirmaciones acerca de su confiabilidad.

1. *La confiabilidad del texto actual del Antiguo y del Nuevo Testamentos, tomando en cuenta su transmisión como libros surgidos de la pluma de sus autores humanos*

Los estudios crítico-textuales del Nuevo Testamento han posibilitado un texto griego del Nuevo Testamento cada vez más exacto, recopilado en base a criterios críticos. Los estudios crítico-textuales del Antiguo Testamento, suplementados por los descubrimientos en Qumrán, han tenido un efecto similar sobre el texto hebreo-arameo del Antiguo Testamento. Tal como se observó arriba,[33] los cristianos contemporáneos estan seguros de que los textos de ambos Testamentos que hoy están al alcance de los biblistas y que conforman la base de las actuales traducciones de la Biblia son reproducciones confiables

[30] "Calvin's View of Scripture" en Montgomery, ed., *God's Inerrant Word*, pp. 97-98.
[31] *Christian Theology*, pp. 225, 221.
[32] *Ibíd.* Ver, "The Chicago Statement on Biblical Inerrancy", *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (December 1978): 289-96; "The Chicago Statement on Biblical Hermeneuticas", *ibíd.*, 25 (December 1982): 397-401.
[33] Ver cap. 10, I, A, 1.

y casi exactas de los manuscritos originales. Algunos todavía se aferran al uso del Texto Recibido (*Textus Receptus*). Aun así, la pregunta acerca de la confiabilidad del texto bíblico no constituye para los cristianos de hoy un problema sustancial ni requiere un planteo teológico. Los problemas con los que lidian los estudiosos de la Biblia se plantean tanto frente a los manuscritos originales como a los textos en su actual configuración crítica.

2. *La confiabilidad de la Biblia con respecto a su mensaje religioso y moral básicos como la verdad de Dios: El nivel de la doctrina y la ética*

Este es el aspecto de la credibilidad o veracidad de las Escrituras que ha recibido el mayor hincapié en el pasado. Las confesiones de fe reformadas y bautistas están repletas de afirmaciones certeras según las cuales la Biblia contiene la verdad salvífica de Dios y es la fuente suficiente de tal verdad.[34] Los protestantes evangélicos contemporáneos muestran un alto grado de unidad en torno a este aspecto de la confiabilidad bíblica. Es entendible, por tanto, por qué la publicación de *Man as Male and Female* (El ser humano como masculino y femenino), por Paul King Jewett (1919-91), en que el autor evangélico llega a la conclusión que el apóstol Pablo se equivocó al enseñar la subordinación de las esposas a los esposos,[35] desencadenó la crítica entre los evangélicos y fue considerado una desviación con respecto a este canon de confiabilidad bíblica en el terreno de la ética cristiana. Daniel Payton Fuller (1925-) sugirió un "correctivo" a la posición de B. B. Warfield al decir que "la inspiración verbal plenaria implica un acomodamiento al pensar de los lectores originales en cuestiones [paleontológicas, cosmológicas, metereológicas y biológicas] que no tienen que ver directamente con la revelación".[36]

3. *La confiabilidad de la Biblia en todos los asuntos cronológicos, geográficos, lierarios y científicos: El nivel de la inerrancia total o completa*

Este tercer nivel de la confiabilidad bíblica constituye el punto crítico de la controversia actual entre los protestantes evangélicos. Mientras que existe un

[34] La Confesión de Westminster (1647) contenía una triple acepción de los términos "infalible" e "infalibilidad" con respecto a la Biblia, que fue retenido por la Segunda Confesión de los Bautistas Particulares en Londres (1677), a saber: (1) el aspecto hermenéutico (los pasajes difíciles han de interpretarse a la luz de los pasajes claros); (2) el aspecto autoritativo (la Biblia es la regla suprema de la doctrina y la ética); y (3) el aspecto autenticador (la revelación salvífica contenida en la Biblia es la verdad en contraposición a todas las demás pretensiones). Estas confesiones no tocaron temas relacionados con la cronología, la geografía y la ciencia. El lenguaje de la Confesión Bautista de New Hampshire (1833), según el cual la Biblia "tiene a Dios como autor, a la salvación como su fin, y la verdad, sin mezcla alguna de error, como su materia" fue retenido en la Afirmación sobre la Fe y el Mensaje Bautistas de la Convención Bautista del Sur en 1963. William L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (ed. rev.; Valley Forge, Pennsylvania: Judson Press, 1969), pp. 361-62, 393. Ver el artículo del autor, "Biblical Authority according to Baptist Confessions of Faith", *Review and Expositor* 76 (Winter 1979): 43-54.
[35] *A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), esp. pp. 112-29, 142-47.
[36] "Benjamin B. Warfield's View of Faith and History", *Journal of the Evangelical Theological Society* 11 (Spring 1968): 75-83, esp. 82. Pero Fuller, criticando a Edward J. Young, retuvo el énfasis de Warfield según el cual los indicios o las "marcas" de la divinidad de la Biblia se conocen empíricamente, y por consiguiente, uno no depende "solamente del testimonio interno del Espíritu Santo".

alto grado de acuerdo en lo que a la confiabilidad bíblica en los primeros dos niveles se refiere, surgen diferencias notables cuando se trata de la naturaleza y la amplitud de la confiabilidad bíblica en este tercer nivel. A comienzos del siglo XX discreparon B. B. Warfield y James Orr con respecto a este tema. El primero afirmaba y el segundo negaba la inerrancia de la Biblia en este nivel.[37] La disputa se tornó aun más vigorosa en las décadas de 1970 y 1980: Harold Lindsell,[38] Edward Joseph Young (1907-),[39] Kenneth Sealer Kantzer,[40] Francis August Schaeffer (1912-84),[41] John Warwick Montgomery (1931-),[42] John H. Gerstner,[43] Clark Harold Pinnock (1937-),[44] Carl F. H. Henry,[45] y James E. Packer[46] defendieron tanto el término como el concepto de la inerrancia bíblica total, sosteniendo que era una doctrina cristiana necesaria y verdadera, mientras que Dewey M. Beegle,[47] Jack B. Rogers, Donald K. McKim[48] y William Sanford LaSor (1911-)[49] argumentaron en contra de tal posición, favoreciendo una visión más restringida o limitada de la confiabilidad bíblica en este tercer nivel. A medida que se ha ido desarrollando el debate, van surgiendo indicios de que están emergiendo algunas diferencia dentro del primer grupo de autores, que se pueden subdividir en el grupo de inerrantistas estrictos o consistentes (Lindsell, Young, Kantzer, Schaeffer, Packer) y el grupo de los inerrantistas moderados (Pinnock, Bernard L. Ramm).[50]

Los actuales defensores de la inerrancia bíblica estricta o consistente en el tercer nivel han insistido casi con unanimidad que la inerrancia se aplica

37 Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1970), pp. 208-26; Orr, *Revelation and Inspiration* (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), pp. 161-62, 164-65, 168-69, 179-81, 199, 212-17.
38 *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976); *The Bible in the Balance* (Grand Rapids: Zondervan, 1979).
39 *Thy Word Is Truth: Some Thoughts on the Biblical Doctrine of Inspiration* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), caps. 5-8.
40 "Evangelicals and the Doctrine of Inerrancy" en James Montgomery Boice, ed. *The Foundation of Biblical Authority* (Grand Rapids, Zondervan, 1978), pp. 147-56.
41 *No Final Conflict: The Bible without Error in All That It Affirms* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1975); "Foreword: God Gives His People a Second Opportunity", en Boice, ed. *The Foundation of Biblical Authority*, pp. 13-20.
42 "Biblical Inerrancy: What Is at Stake?" en Montgomery, ed. *God's Inerrant Word*, pp. 15-42.
43 *Biblical Inerrancy Primer* (Grand Rapids: Baker, 1965); "The View of the Bible Held by the Church: Calvin and the Westminster Divines" en Geisler, ed., *Inerrancy*, pp. 383-410.
44 *A Defense of Biblical Infallibility* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1967); *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology* (Chicago: Moody Press, 1971), pp. 69-86.
45 *God, Revelation, and Authority*, 2:14-15; 4:162-255, 353-84.
46 "Encountering Present-Day Views of Scripture", en Boice, ed., *The Foundation of Biblical Authority*, pp. 59-82.
47 *The Inspiration of Scripture* (Philadelphia: Westminster Press, 1963); reimpr. bajo el título *Scripture, Tradition and Infallibility*.
48 Rogers, "The Church Doctrine of Biblical Authority", en Rogers, ed., *Biblical Authority* (Waco, Texas: Word Books, 1977), pp. 15-46; Rogers and McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*.
49 "Life under Tension — Fuller Theological Seminary and 'The Battle for the Bible' ", en *The Authority of Scripture at Fuller* (Pasadena, California: Fuller Theological Seminary Alumni, Theology, News and Notes, Special Issue, 1976), pp. 5-10, 23-28.
50 *Protestant Biblical Interpretation: A Textbook of Hermeneutics* (3ra. ed. rev.; Grand Rapids: Baker, 1970), pp. 201-14. David S. Dockery, "Can Baptists Affirm the Reliability and Autority of the Bible?" *SBC Today*, May 1986, pp. 10-11 menciona siete variantes diferentes de la doctrina de la inerrancia bíblica.

solamente a los manuscritos originales o "autógrafos" de los libros bíblicos. Esta posición reitera la que tomaron Archibald Alexander Hodge y B. B. Warfield hace más de un siglo.[51] Beegle inclusive ha subrayado que J. A. Quenstedt, un teólogo luterano del siglo XVII, enseñó que las copias del Antiguo Testamento que fueron usadas por el apóstol Pablo y fueron calificadas por el mismo como *theópneustos* (2 Tim. 3:16), puesto que aunque los manuscritos originales se habían perdido, "la cuidadosa transcripción preservó el sentido y la redacción precisos de los autógrafos".[52]

Los puntos en disputa más difíciles del actual debate en torno a la inerrancia no se concentran sobre los manuscritos originales de la Biblia, sino sobre los diversos problemas no totalmente resueltos suscitados por ciertos pasajes bíblicos específicos. Por tanto, hemos de dirigir ahora nuestra atención a estos problemas.

C. LA CONFIABILIDAD DE LA BIBLIA Y LOS FENÓMENOS DE LA BIBLIA: PROBLEMAS IRRESUELTOS EN EL TERCER NIVEL

Especialmente durante el siglo XX los biblistas han detectado y hecho listas de problemas, dificultades y enigmas relacionados con pasajes específicos del Antiguo y del Nuevo Testamentos que según ellos no han sido resueltos o explicados adecuadamente. A comienzos de siglo, Marcus Dods enumeró siete "discrepancias irreconciliables entre las cuatro narraciones [de los Evangelios] de los dichos y los hechos de nuestro Señor". Su lista incluía las variaciones en el título escrito que se colocó sobre la cruz de Jesús, en los relatos de las apariciones de Jesús después de su resurrección, en los ungimientos que se le hicieron al cuerpo de Jesús, en la descripción de la piedra removida del sepulcro, en la fecha de la última cena, en relación con la frase "a no ser por causa de fornicación" (Mat. 19:9), y además el atribuirle a Isaías un texto de Malaquías y a Jeremías un texto de Zacarías.[53]

En 1963, Dewey Beegle expuso detalladamente una serie de problemas suscitados por diez textos bíblicos: tres del Antiguo Testamento y tres del Nuevo Testamento, más cuatro problemas relacionados con textos de ambos Testamentos. Las dificultades veterotestamentarias incluían el tiempo abarcado por las genealogías de Génesis 5, la duración del reinado del rey Pécaj de Israel y la fecha del reinado del rey Ezequías de Judá. Las dificultades neotestamentarias comprendían el número de veces que cantó el gallo cuando Pedro traicionó a Jesús, la cita que se hace en el libro de Judas del libro deuterocanónico de 1 Enoc como si se tratara del mismo Enoc de Génesis, y el relato en Judas acerca de la contienda del arcángel Miguel con Satanás por el cuerpo de Moisés, siendo que el Antiguo Testamento canónico no menciona este evento, mientras que aparentemente el escrito deuterocanónico la Asunción de Moisés sí lo hacía. Las dificultades que abarcan a los dos Testamentos son la edad de Taré cuando su hijo Abram se marchó de Harán,

51 A. A. Hodge and B. B. Warfield, *Inspiration* (pub. originalmente en 1881; ed. reimpr.; Grand Rapids: Baker Book House, 1979).
52 *Scripture, Tradition and Infallibility*, pp. 163-64.
53 *The Bible: Its Origin and Nature*, pp. 135-37.

el sitio de la tumba de Jacob, la duración de la estadía del pueblo de Israel en Egipto y la cita que hace Pablo en 1 Corintios 3:19 de las palabras de Elifaz en el libro de Job, acotando "pues está escrito".[54] En 1976, William LaSor citó cinco dificultades que no habían sido mencionadas por Dods y Beegle: la fecha del éxodo; las divergencias numéricas entre Samuel/Reyes y Crónicas; las medidas de las fuentes en el templo de Salomón; las diferencias entre las dos genealogías de Jesús; y el número de ángeles en la tumba de Jesús.[55] En 1983, Millard Erickson agregó tres más: diferencias entre los Evangelios sinópticos en torno a las instrucciones de Jesús a sus discípulos de llevar o no llevar bastón; variantes verbales en el grito de la multitud en ocasión de la entrada triunfal de Jesús; y el problema de cómo reconciliar la enseñanza de que Dios ni tienta ni es tentado (Stg. 1:13) con el relato de que un espíritu malo de parte de Dios se apoderó de Saúl, quien intentó matar a David (1 Sam. 18:10).[56]

Antes de la intensificación del debate en torno a la inerrancia bíblica, algunos autores protestantes evangélicos habían escrito monografías en las que intentaban proveer explicaciones o respuestas a las dificultades o a las "supuestas discrepancias" que se encuentran en la Biblia: J. W. Haley,[57] Kenneth Anderson Kitchen[58] y Raymond F. Surburg (1909-).[59] En 1980, Gleason Leonard Archer, h. (1916-) intentó refutar en detalle las aducidas discrepancias citadas por LaSor y Beegle. En general, Archer propuso explicaciones alternativas del material, pero en algunos casos atribuyó la discrepancia a errores de los escribas y de la transmisión.[60]

Puesto que no todos reconocen que algunas de las dificultades alegadas no han sido resueltas y ya que no todos se dejan convencer por las explicaciones o soluciones propuestas, es necesario examinar ahora las posibles actitudes o posturas que pueden tomarse con respecto a estos problemas bíblicos.

D. POSIBLES ACTITUDES O POSTURAS RESPECTO A LA CONFIABILIDAD BIBLICA TOMANDO EN CUENTA LAS APARENTES INCONSISTENCIAS EN ALGUNOS PASAJES BIBLICOS

Se presentan por lo menos cinco actitudes o posturas que pueden tomarse frente a los problemas detallados arriba.

[54] *The Inspiration of Scripture*, pp. 41-60.
[55] "Life under Tension — Fuller Theological Seminary and 'The Battle for the Bible'", pp. 5-10, 23-28.
[56] *Christian Theology*, pp. 229-30.
[57] *An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible* (Andover, Massachusetts: W. F. Draper, 1875; ed. reimpr.; Nashville: B. C. Goodpasture, 1951). Haley trató el origen, las características y los resultados de estas "supuestas discrepancias" y luego las analizó bajo tres categorías: la doctrinal, la ética y la histórica.
[58] *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity Press, 1966); Kitchen trató principalmente los problemas de las fechas, los anacronismos, las relaciones con las religiones del Medio Oriente y la crítica literaria.
[59] *How Dependable Is the Bible?* (Philadelphia: Lippincott, 1972). Ver asimismo Harris, *The Inspiration and Canonicity of the Bible*, pp. 107-10, 113-14, y George E. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 79-103, esp. 91-93.
[60] "Alleged Errors and Discrepancies in the Original Manuscripts of the Bible", en Geisler, ed., *Inerrancy*, pp. 55-82.

1. Negar la existencia de tales problemas

Es posible negar la verdadera existencia de tales problemas, posiblemente bajo la suposición de que han sido fabricados por los practicantes extremos de la crítica bíblica, y que por lo tanto pueden ser descartados por los cristianos comunes y corrientes. Esto parece ser una postura poco realista para aquellos que estudian la Biblia con seriedad, y que a la vez son cristianos sinceros con una alta opinión de las Escrituras.

2. Reconocer que tales problemas existen, pero no hacerles caso

Tal postura tiende a posponer la consideración responsable de estos asuntos. La posición de B. B. Warfield podría ser clasificada como un ejemplo de esta opción.[61] Seguramente es correcto decir que ninguno de estos problemas puede trastocar la doctrina cristiana acerca de la Escritura, pero tal afirmación, si se usa para justificar la falta de atención a los problemas suscitados, puede constituir una estrategia equivocada.

3. Decir que estos problemas o estas dificultades son "errores" específicos en la Biblia

Esta posición ha sido la elegida comúnmente por los representantantes del protestantismo liberal y de la teología neoortodoxa, por algunos católicos romanos y por unos pocos protestantes evangélicos, tales como Dewey Beegle. Suelen darle un carácter terminante a las conclusiones críticas referentes a estos problemas y suponer que no podrán resolverse ni hoy ni en el futuro. Especialmente para los protestantes evangélicos, con su enseñanza acerca de la confiabilidad de las Escrituras y su interés serio en los problemas planteados, una posición así constituye un obstáculo muy grande.

4. Desarrollar una teoría para armonizar la inerrancia bíblica con los problemas o las dificultades

Erickson ha identificado por lo menos tres tipos de teorías de armonización:[62]

a. La "inerrancia absoluta", según la cual la Biblia provee "una cantidad considerable de datos exactos científicos e históricos" y los problemas "pueden y deben ser resueltos". Entre los exponentes de esta teoría se encuentran Louis Gaussen,[63] Edward J. Young[64] y Harold Lindsell.[65]

[61] *The Inspiration and Authority of the Bible*, pp. 214-26. Donald A. Carson clasifica a Warfield como perteneciente a la quinta posición descrita a continuación. Sin embargo, Warfield no distinguía claramente entre la inspiración y la inerrancia, no trató en detalle a los "fenómenos" y sostenía que las dificultades "iban disminuyendo progresivamente, hasta desaparecer" (p. 221).
[62] *Christian Theology*, pp. 222-224.
[63] *Inspiration of the Holy Scriptures*, pp. 207-70.
[64] *Thy Word is Truth*, caps. 5-8.
[65] *The Battle for the Bible*, pp. 165-66.

b. La "inerrancia plena", es decir el punto de vista según el cual las referencias bíblicas a los asuntos históricos y científicos son "descripciones populares" y "no necesariamente exactas" sin dejar de "ser correctas". Este es el parecer de Roger Nicole.[66]
c. La "inerrancia de las fuentes", que mantiene que la inspiración y la inerrancia solamente garantizan "una reproducción precisa de las fuentes que usaron los autores humanos de la Escritura, sin garantizar la corrección de las mismas". Esta explicación puede servir como teoría de armonización. Quien ha desarrollado esta posición es Edward J. Carnell.[67]

5. Considerar los problemas como preguntas abiertas a nuevos análisis y evidencias, sin clasificarlos como "errores" y sin exigir "soluciones" dudosas

Esta posición ha sido denominada una "armonización moderada". Anima a solucionar cualquier problema que realmente pueda ser resuelto. Está abierta a futuras soluciones para aquellos problemas que aún no pudieron resolverse, especialmente a las respuestas que surjan por medio de los descubrimientos arqueológicos o de la investigación histórica y filológica. Everett F. Harrison (1902-)[68] y Erickson[69] han optado por este enfoque. Esta postura puede hacer propias las palabras de John Robinson (c. 1575-1625), el pastor-maestro de los primeros colonos norteamericanos, los "padres peregrinos", quien en otro contexto dijo que "el Señor tiene verdad y luz adicional que todavía ha de desprenderse de su santa Palabra".[70]

En conclusión queremos poner énfasis en tres puntos: Primero, la confiabilidad de la Biblia es una doctrina cristiana importante que merece la atención seria y responsable de los creyentes en Cristo. Ayuda a explicar por qué los cristianos pueden afirmar con razón que la Biblia es la Palabra de Dios. Segundo, ninguna de las dificultades suscitadas por pasajes bíblicos específicos que arrojan preguntas sobre la confiabilidad/fidedignidad/infalibilidad/inerrancia en el tercer nivel pone en peligro una doctrina básica cristiana, con la posible excepción de la misma inerrancia. Tercero, quienes intervienen en la controversia teológica y las disputas sobre estas cuestiones, insistiendo en que sus propias conclusiones son las correctas y las de los demás están equivocadas, deben recordar el mandato de Jesucristo con respecto al amor que ha de existir entre sus discípulos (Juan 13:34, 35).

---

66 "The Nature of Inerrancy", en Nicole y Michaels, ed. *Inerrancy and Common Sense*, pp. 82-86.
67 *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1959), pp. 109-11.
68 "Criteria of Biblical Inerrancy", *Christianity Today*, 20 January 1958, pp. 16-18.
69 *Christian Theology*, pp. 232-33.
70 "Parting Advice", citado por Robert Ashton, "Memoir of Rev. John Robinson" en *The Works of John Robinson*, ed. Robert Ashton, 3 tomos (London: John Snow, 1851), 1:xliv. Henry, *God, Revelation and Authority*, 4:362, ha advertido: "Cualquiera sea la dificultad en que se encuentre la crítica bíblica, los evangélicos no deben eximirse a sí mismos del serio interés por los enfadosos pasajes problemáticos de la Biblia. Estos pasajes no deben estudiarse principalmente para exponer un acomodo o una concesión en ciertos medios evangélicos, sino para escudriñar las Escrituras por una cuestión de integridad académica."

12

LA AUTORIDAD EN EL CRISTIANISMO

En un esfuerzo por explicar las doctrinas de la revelación y de la Biblia, estudiamos en primer lugar la revelación general, que se manifiesta por medio de la naturaleza y de la conciencia humanas. Luego consideramos el fenómeno de la religión y las pretensiones de diversas religiones no cristianas. Posteriormente examinamos, bajo el rubro de la teología natural, las principales cosmovisiones y su relación con la revelación cristiana de Dios, explorando también los argumentos teístas que postulan la existencia de Dios. Vimos que la revelación especial, que se diferencia de la revelación general, se dio primeramente por medio de Israel y luego suprema y finalmente en Jesucristo. Constatamos que esta revelación tomó forma escrita, siendo registrada auténticamente en las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Estudiamos la inspiración divina de esos autores y libros bíblicos conjuntamente con su autoría humana. Seguidamente dirigimos nuestra atención al canon de ambos Testamentos, a la relación entre ellos y a la unidad de la Biblia. Acto seguido investigamos y valoramos la crítica bíblica, explicando y evaluando los principales métodos de interpretación bíblica. Subsiguientemente exploramos la historia y el significado de la afirmación que la Biblia es la palabra de Dios, concentrándonos después en la confiabilidad de la Biblia.

Ahora estamos en condiciones de dirigir nuestro interés al último tema relacionado con la revelación y la Biblia, es decir, al tema de la autoridad en el cristianismo. Con este término no apuntamos a la autoridad eclesiástica o a la organización o el gobierno de las iglesias; más bien, nos estamos refiriendo en un sentido amplio al tema de la autoridad religiosa según la religión cristiana. ¿Cómo se transmite, o conduce, o comparte con los seres humanos la autoridad de la verdad divina, que mora en y se deriva de Dios mismo? E inversamente, ¿cómo deben clasificarse las vías disponibles a los cristianos —incluyendo la Biblia— que sirven para transmitir la verdad divina? Antes de poder referirnos adecuadamente a la pregunta en su contexto actual, necesitamos ganar una perspectiva histórica.

I. LA HISTORIA DE LOS PRINCIPIOS O MODELOS DE AUTORIDAD RELIGIOSA EN EL CRISTIANISMO

El Nuevo Testamento contiene varias afirmaciones acerca de la existencia de un cuerpo de creencias o verdades cristianas y de su transmisión. Se hace

referencia a "la fe", probablemente en el sentido de un conjunto de enseñanzas (Gál. 1:23; Col. 2:7; 1 Tim. 6:20c; Tito 1:13; Jud. 3); a "una sola fe" (Ef. 4:5); a "la sana doctrina" (2 Tim. 4:3; Tito 1:9); a la "buena doctrina" (1 Tim. 4:6) y a "la palabra fiel conforme a la doctrina" (Tito 1:9); como contraste, hay una referencia a "un evangelio diferente" (Gál. 1:8). Del mismo modo se dice que el evangelio (o expresiones virtualmente sinónimas) ha sido "transmitido", "enseñado" o "entregado" (Luc. 1:2; 1 Cor. 11:2, 23; 15:3; Rom. 6:17, Jud. 3); que "las tradiciones" han sido transmitidas o enseñadas (2 Tes. 2:15; 1 Cor. 11:2) y que el contenido y el hecho de la transmisión se denominaban conjuntamente "lo que se te ha encomendado" o "el depósito" (1 Tim. 6:20; 2 Tim. 1:14). En algunos contextos, la palabra "tradición" tenía una connotación negativa en vistas al gnosticismo incipiente (Col. 2:8).[1]

A. LA ERA PATRISTICA

¿Qué normas o vías de verdad religiosa eran reconocidas o utilizadas por los cristianos de mediados o fines del primer siglo después de Cristo? La pregunta es difícil, porque no existe ningún documento que identifique tales normas. Indudablemente, por un tiempo los dichos de Jesús (*Logia*) juntamente con los relatos de sus milagros y pasión, circularon oralmente, tal como lo afirma vehementemente la crítica de las formas, pero no está claro durante cuánto tiempo continuó esta costumbre después de la aparición de los Evangelios canónicos. El mensaje central (*kérugma*) proclamado por el cristianismo primitivo, que se centraba en la muerte y resurrección de Jesús, también parece haber fungido como autoridad (1 Cor. 15:3, 4). Los cristianos del primer siglo tenían la Biblia hebrea (Antiguo Testamento) y su traducción al griego, la Septuaginta, que interpretaban en relación con Jesús entendido como Mesías y que consideraban había sido inspirada por el Espíritu Santo (2 Ped. 1:20, 21). Había algunos profetas cristianos en actividad que afirmaban actuar bajo la dirección del Espíritu Santo;[2] es probable que tales profetas hayan tenido bastante influencia. Es posible que algunas colecciones de enseñanzas éticas (*didacé*), que se diferenciaba del *kérugma* y de las cuales encontramos ejemplos en las últimas partes de la mayoría de las epístolas paulinas, hayan estado en circulación y sido reconocidas en los círculos cristianos del primer siglo. Los libros que más adelante formarían el Nuevo Testamento pareciera que ya habrían sido escritos antes del final del primer siglo, pero no está claro en qué medida eran considerados vías distintivas de autoridad religiosa.

Hacia fines del segundo siglo empezó a expresarse —en las obras de escritores cristianos tales como Ireneo y Tertuliano— un modelo ternario de autoridad religiosa. Este modelo presuponía que los libros del Antiguo Testamento, probablemente incluyendo a los deuterocanónicos, eran Escrituras cristianas. Fue formulado como respuesta a los desafíos que presentaban el gnosticismo, el montanismo y el marcionismo. Se componía de: (1) Las Es-

[1] Sobre el uso de "la Palabra de Dios" como sinónimo del evangelio, ver cap. 11, I.
[2] Ver cap. 56.

crituras cristianas del nuevo pacto, que ya en las postrimerías del segundo siglo incluían claramente a los cuatro Evangelios y las epístolas paulinas; (2) la "Regla de fe", una confesión triádica organizada trinitariamente con una sección cristológica extendida, cuyo lenguaje ya estaba prácticamente fijado;[3] y (3) la idea que los obispos o presbíteros que servían en sucesión directa de los apóstoles que habían fundado sus iglesias particulares, recibían y transmitían la verdad apostólica en contraposición a las falsedades de los herejes.[4] En su lucha contra las herejías, la iglesia descubriría que la regla de fe y la enseñanza apostólica servían como la llave de la interpretación de las Escrituras; era de preveer que éstas se consituyeran como vías coordinadas de autoridad religiosa.[5] Así es como un historiador moderno de la iglesia, Karl Heussi (1877-1961), pudo afirmar que:

> Hacia el año 50 [d. de J.C.] pertenecía a la iglesia quien había recibido el bautismo y el Espíritu Santo y llamaba Señor a Jesús; hacia el año 180 lo era quien reconocía la regla de fe (credo), el canon del Nuevo Testamento y la autoridad de los obispos.[6]

Los creyentes ortodoxos afirmaban que la "regla de fe" y la enseñanza apostólica eran abiertas y públicas, en contraposición a la tradición secreta aducida por los gnósticos y aun por algunos maestros cristianos del siglo tercero, tales como Clemente de Alejandría y Orígenes, que la consideraban apta para los cristianos intelectualmente maduros. Sin embargo, aun Clemente y Orígenes sostenían la autoridad de las Escrituras.[7] El libro de Los Hechos y las Epístolas ya estaban siendo reconocidos como parte del canon.

Ya en el siglo IV, los credos y los concilios de la iglesia habían pasado a formar parte del modelo de autoridad.[8] Los credos, que probablemente tuvieron su génesis en preguntas bautismales y catequéticas, y que ciertamente tomaron su forma final en medio de controversias teológicas, llegaron a ser usados como normas de la verdadera fe y enseñanza cristianas[9], y los concilios episcopales, tanto ecuménicos como regionales, se transformaron en la época después de Constantino en el medio regular para resolver las disputas teológicas. Aunque pueden citarse textos aislados en los que la autoridad de la Iglesia Católica aparentemente es puesta en un nivel más elevado que el de las Escrituras,[10] el movimento principal en el pensamiento de los

[3] Ireneo, *Adversus Haereses* 1.10.1-2; 5.20.1; *Dem. Apost. Praed.* 6; Tertuliano, *De Praescriptione Haereticorum* 21, 28, 32; *De Virginibus Velandis* 1; *Adversus Praxean* 2; *Apologeticum* 47.
[4] Ireneo, *Adversus Haereses*, 3.2.2; 3.3.3.; 3.4.1; Tertuliano, *De Praescriptione Haereticorum* 21, 28, 32; *Adversus Marcionem* 4.5.
[5] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 38, 39, 47.
[6] *Kompendium der Kirchengeschichte*, p. 44, citado por Williston Walker, *A History of the Christian Church*, 3ra. ed. rev. por Cyril C. Richardson, Wilhelm Pauck y Robert T. Handy (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), p. 57.
[7] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 37, 43, 42.
[8] Ibíd., p. 44.
[9] J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London: Longmans, Green and Company, 1950), esp. pp. 30-61.
[10] Por ejemplo, Augustín de Hipona, *Contra Epistulam Quam Vocant Fundamenti* 5.6; *Contra Faustum Manichaeum*, 28.2.

Padres de la iglesia de los siglos IV y V fue hacia el reconocimiento de la suprema autoridad de las Escrituras canónicas.[11] Ya durante el episcopado de León I de Roma (papado 440-61) se le atribuía una mayor autoridad eclesiástica al obispo de Roma; León mismo estaba desarrollando la doctrina de la prioridad de Pedro.[12] Sin embargo, esto no significó que León pudiese dominar los concilios ecuménicos que se realizaban en el Este. También se estilaba apelar a las comunes enseñanzas de los antiguos Padres de la iglesia. A mediados del siglo V, Vicente de Lérins afirmó la suficiencia de las Escrituras y estableció un triple criterio aplicable a la tradición de la iglesia.[13] Gregorio el Grande (papado 590-604) apeló a la autoridad de la enseñanza de los primeros Padres y de los cuatro primeros concilios ecuménicos.[14]

B. LA ORTODOXIA ORIENTAL

El apelar a las Escrituras y a la tradición apostólica representada en los Padres y en los concilios se estableció como la norma en las iglesias calcedónicas y no calcedónicas del Este, que abogaban por la continuidad y no por el cambio. Esta posición fue afianzada en el siglo VII por Máximo el Confesor (c. 580-662), para quien, en palabras de Jaroslav Pelikan: "La lámpara de la Escritura solamente podía verse si se apoyaba en el portalámparas de la iglesia."[15] En los siglos posteriores la Iglesia Ortodoxa reconoció la autoridad de siete concilios ecuménicos, del concilio de Nicea I (325) al concilio de Nicea II (787).[16] La Iglesia Ortodoxa aceptó el canon corto del Antiguo Testamento; la Iglesia nestoriana nunca acogió los libros de Judas y Apocalipsis en su canon del Nuevo Testamento.[17] Las iglesias ortodoxas y no calcedónicas rechazaron la exaltación occidental de la autoridad del obispo de Roma.[18]

C. EL OCCIDENTE MEDIEVAL

El cristianismo medieval occidental tenía un concepto de la autoridad similar al del período patrístico tardío. Tanto las Escrituras como la tradición de la iglesia, ésta última no en su forma oral sino en la forma de escritos patrísticos, estaban revestidas de autoridad. Un exponente representativo de esta posición es Hugo de San Víctor, en el siglo XII:

[11] George Duncan Barry, *The Inspiration and Authority of Holy Scriptures: A Study in the Literature of the First Five Centuries* (London: S.P.C.K., 1919); Woodbridge, *Biblical Authority*, pp. 31-48.
[12] Ver Basil Studer, "Italian Writers until Pope Leo the Great", en Angelo di Berardino, ed. *Patrology*, vol. 4, trad. Placid Solari, O.S.B. (Westminster, Maryland: Christian Classics, Inc., 1986), pp. 607-11.
[13] *Commonitorium*, 2. La prueba era "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" (lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos).
[14] *Ep.* 1.25; 4.38; 6.2.
[15] *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700), Christian Tradition*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p. 18.
[16] Ibíd., p. 30.
[17] Ver cap. 9, I, A, B.
[18] John Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*, trad. John Chapin (s. lugar publ.: Pantheon Books, 1962), pp. 27-38, 208-15; ídem, *Orthodoxy and Catholicity* (New York: Sheed and Ward, 1966), esp. pp. 49-90; Nicolas Zernov, *Orthodox Encounter: The Christian East and the Ecumenical Movement* (London: James Clarke and Company, Ltd., 1961), pp. 18-37.

> Toda Escritura divina está contenida en los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo. Cada Testamento está dividido en tres partes. El Antiguo contiene la Ley, los Profetas y los Historiadores. El Nuevo contiene el Evangelio, los Apóstoles, y los Padres... En la última categoría (esto es, los Padres) el primer lugar pertenece a las Decretales que se llaman canónicas, es decir regulares. Luego vienen los escritos de los santos Padres, de Jerónimo, Agustín, Ambrosio, Gregorio, Isidoro, Orígenes, Beda y los otros Doctores; éstos son innumerables. Los escritos patrísticos, sin embargo, no se consideran parte del texto de las Escrituras divinas. De la misma manera, en el Antiguo Testamento algunos libros no están en el canon, y sin embargo se leen, como la Sabiduría de Salomón y otros. El cuerpo entero, por así decirlo, del texto de las divinas Escrituras se divide en treinta libros principales. Veintidós pertenecen al Antiguo Testamento y ocho al Nuevo, como se ha mostrado arriba. Los otros escritos han sido, por así decirlo, agregados a ellos y están implícitos en ellos... En el maravilloso plan de la dispensación divina, la verdad plena y perfecta reside en cada Escritura y, sin embargo, ninguna es superflua.[19]

Ninguna descripción de la concepción medieval de la autoridad puede dejar de preguntarse en qué medida participó la iglesia como institución con su estructura jerárquica en darle forma a la autoridad religiosa, incluyendo tanto el papel del Papa[20] como el de los concilios que se realizaron en Occidente y fueron reconocidos como ecuménicos por las iglesias del Oeste, aunque no por las del Este.[21] Georges Henri Tavard (1922-) arguyó que no fue hasta el siglo XIV, a partir las enseñanzas de Enrique de Ghent (1217-93), Gerardo de Bolonia (? - 1397), Marsilio de Pádua (c. 1271-1342), Guillermo de Occam (1300-1359) y Juan Wyclif, que se empieza a derrumbar la doctrina de la "coinherencia" de las Escrituras y de la tradición; en su lugar, surgió una concepción de la tradición como oral y pluriforme, es decir compuesta por tradiciones en plural.[22] Algunos autores protestantes y de otras confesiones están en desacuerdo con la posición de Tavard y han logrado rastrear la idea de la existencia de numerosas tradiciones extrabíblicas, inclusive hasta Tertuliano.[23] Durante el siglo XV, autores tan diversos como el conciliarista Pedro d'Ailly (1350-1420); Tomás Netter (c. 1377-1430), opositor de Wyclif y Huss; y Juan de Turrecremata (1388-1468), opositor del conciliarismo, se adhirieron a la idea de la transmisión de tradiciones orales revestidas de autoridad.[24]

D. LA REFORMA PROTESTANTE

Se ha dicho una y otra vez que la Reforma protestante se caracterizó por

[19] *De Scriptura et Scriptoribus Sacris* 6 (PL, 175:15-16), citado por Georges H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation* (New York: Harper and Bros., 1959), p. 16.
[20] Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (3ra. ed.; London: Methuen and Company Ltd., 1970), esp. pp. 413-46.
[21] Hubert Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church*, trad. Ernest Graf, O.S.B. (Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1960); Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils, Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism*, vol. 82 (New York: Hawthorn Books, 1961); Philip Hughes, *The Church in Crisis: A History of the General Councils*, 325-1870 (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1961).
[22] *Holy Writ or Holy Church*, pp. 22-43.
[23] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 39. Aun Yves M.-J. Congar, O.P., *Tradition and Traditions: An Historical and Theological Essay*, trad. Michael Naseby (New York: Macmillan, 1967), citó más de una docena de Padres de la iglesia que habían mencionado diversas tradiciones no escritas.
[24] Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, pp. 54-61.

ser un movimiento que dejó atrás la autoridad de la Iglesia y se volcó a la autoridad de las Escrituras, sin contar los apócrifos veterotestamentarios. Asimismo, la suprema autoridad de las Escrituras ha sido llamada "el principio formal" de la Reforma; también "el tema fundamental de la Reforma". El mismo autor afirmó que "la cuestión de la autoridad pasó al centro de atención más prominentemente", en la edad de la Reforma, "que en cualquier otro momento histórico, antes o después".[25] Pero no todos los líderes o los movimientos protestantes del siglo XVI defendieron la misma posición en cuanto al tema de la autoridad.

La concepción de la autoridad entre los reformadores magistrales fue bastante homogénea y elevada. Lutero, Zwinglio, Melanchthon, Martín Bucero (1491-1551) y Calvino afirmaron que las Escrituras eran la Palabra de Dios, colocándolas sobre Papas, concilios y credos. En su conflicto con las autoridades eclesiásticas e imperiales, Lutero preparó su defensa en base a la suprema autoridad de las Escrituras. Sin embargo, su tendencia a proponer un "canon dentro del canon" del Nuevo Testamento llevó a que algunos libros bíblicos tales como la epístola de Santiago no compartieran esa suprema autoridad. La posición de Zwinglio con respecto a las Escrituras no estuvo tan marcada por su conversión religiosa (esto es, por la justificación por la fe), como lo estuvo la de Lutero. Calvino incluyó dentro de su doctrina sobre la autoridad el testimonio interno del Espíritu Santo. Estos reformadores, al explicar la Trinidad o la cristología, se apoyaban fuertemente en los primeros cuatro concilios ecuménicos.[26]

Los reformadores radicales estuvieron de acuerdo con los reformadores magistrales en rechazar "la síntesis medieval de Escritura, tradición y autoridad papal". Los anabautistas elevaron el Nuevo Testamento, que interpretaban literalmente como una especie de "nueva ley", por sobre el Antiguo Testamento, incluyendo los libros apócrifos veterotestamentarios, los cuales interpretaban tipológica y alegóricamente. Para los espiritualistas, la autoridad se centraba en la relación del Hijo de Dios o del Espíritu Santo con la Palabra interior y/o con el espíritu interior del ser humano. Fausto Socinio (1539-1604) enseñó que la Biblia "puede contener cosas que están por sobre la razón", pero "no contiene nada que está en contra de la razón". Por lo tanto, "el lector de la Biblia debe esforzarse para averiguar el sentido racional de la Escritura".[27] El Nuevo Testamento es superior al Antiguo Testamento porque anuncia la inmortalidad y tiene una ética más elevada.[28]

---

[25] Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers: A Study in Luther, Zwingli and Calvin*, p. 11.
[26] *Ibíd.*, pp. 29-55, 68-89, 105-46, 154; sobre Lutero ver Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 72-102; sobre Calvino ver J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (New York: Harper and Brothers, 1957), pp. 29-55; y Hunter, *The Teaching of Calvin*, pp. 59-87; sobre Lutero y Calvino, ver Woodbridge, *Biblical Authority*, pp. 49-67; sobre Bucero, ver W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer* (Cambridge: University Press, 1970), pp. 129-55; Melanchton no incluyó una sección sobre la Escritura o la autoridad en sus *Loci Communes*, pero no parece haberse alejado significativamente de los demás reformadores magisteriales.
[27] George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), pp. 816-32, 750-51.
[28] O. Zöckler, "Socinus, Faustus, Socinians", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 10:490-91.

El Concilio de Trento adoptó un decreto doctrinal sobre las Escrituras y las tradiciones orales, que constituyó la respuesta de la Iglesia Romana al desafío de la Reforma protestante en el terreno de la autoridad. Los obispos tridentinos declararon que el evangelio, que había sido "promulgado primeramente" por Jesús "por su propia boca" y el cual según el mandamiento de Jesús a los apóstoles debía ser predicado "a toda criatura", es "la fuente" de toda "verdad salvífica y disciplina moral". Dado que tal verdad y disciplina

> están contenidas en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, recibidas por los apóstoles de la boca de Cristo mismo, o de los apóstoles mismos bajo el dictado del Espíritu Santo, han llegado aun hasta nosotros, transmitidas por así decirlo de mano en mano; (el Sínodo)... recibe y venera con una misma medida de piedad y reverencia todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamentos —viendo que el único Dios es al autor de ambos— como también las tradiciones mencionadas anteriormente, así como las que tienen que ver con la fe y la moral, como habiendo sido dictadas, ya sea por palabra de la boca de Cristo mismo o por el Espíritu Santo, y preservadas en la Iglesia Católica por una sucesión continua.[29]

Durante cuatro siglos este decreto se interpretó estrictamente como refiriéndose a dos fuentes distintas de autoridad: las Escrituras y la tradición oral.

E. LA EDAD DE POSREFORMA

Durante el siglo XVII, los teólogos luteranos y reformados plasmaron una forma de ortodoxia teológica, a veces denominada escolasticismo protestante, según la cual la Biblia era la palabra de Dios, "pues Dios nos habla en la Escritura", sosteniendo que Dios habla a los cristianos contemporáneos solamente por medio de las Escrituras, inspiradas divinamente por el Dios Trino para ser revelación puesta por escrito. Por lo tanto, la inspiración se consideraba plenaria, es decir dirigida a toda la Escritura; verbal, pues cada palabra venía sugerida por Dios; aplicable a los textos contemporáneos tanto como a los manuscritos originales; y dictada, pero en el sentido de que Dios se acomodó a las diferencias estilísticas de quienes sostenían la pluma. Según esta posición, los autógrafos de las Escrituras inspiradas son inerrantes en todos los planos (no solamente en el terreno de la doctrina y la ética) y existe la armonía entre los dos Testamentos y entre los libros bíblicos. Las Escrituras, por otra parte, tienen autoridad intrínseca. Poseen evidencias tanto internas como externas de tal autoridad y por cierto tienen como testigo interno al Espíritu Santo; de manera que, en contraposición de lo sostenido por Roma, las Escrituras no necesitan ser validadas por la iglesia. El texto de las Escrituras, incluyendo la puntuación masorética, es auténtico en todo. Por eso, las Escrituras son la única "fuente" de "teología sobrenatural" y son "la única norma de la doctrina cristiana".[30]

---

[29] 4ta Sesión, 8 de abril de 1546, trad. por J. Waterworth en Schaff, *Creeds of Christendom*, 2:79-80.
[30] Robert Preus, *The Inspiration of Scriptures: A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians* (Mankato, Minnesota: Lutheran Synod Book Company, 1955), pp. 13, 17, 28-29, 31, 33, 39, 47-49, 53, 60, 62-64, 77, 85-86, 88-89, 106-18, 93-106, 134-46, 1-4, 118-30.

Muy distintos fueron por cierto los conceptos de autoridad corrientes en el deísmo inglés y en la Ilustración del continente europeo. Allí se dio una serie de pasos o estadios: primero se consideró la verdad revelada o bíblica como complementaria y superior a las verdades obtenidas por medio de la razón, luego se pensó que no podía ser contraria al juicio racional, y finalmente se la consideró sujeta a las exigencias de la razón y por consiguiente invalidada por ella.[31]

Otros movimientos, tales como el puritanismo, el pietismo y el wesleyanismo, defendieron la suprema autoridad de la Biblia para la doctrina cristiana, pero interpretaron la autoridad bíblica de tal manera que evocaba y sostenía la piedad o la experiencia cristianas. Según un estudio reciente sobre los puritanos, Richard Sibbes (1577-1635) usó el lenguaje figurativo de las Escrituras en su predicación sencilla y espiritual; Richard Baxter (1615-91) se concentró sobre las promesas bíblicas referidas al descanso celestial para proveer indicaciones para la meditación protestante; Gerrard Winstanley (1609-después de 1660), tomando a la Biblia como un "informe" sobre las revelaciones por medio del Espíritu a los profetas y apóstoles, la interpretó como una autorización de su llamado a que la gente común plantara la tierra común; Juan Milton defendió la claridad, sencillez, poder y veracidad de las Escrituras en contraposición a la tradición y a la religión jerárquica y ceremoniosa, conjugándolas con la tarea renovadora del Espíritu; y Juan Bunyan utilizó hábilmente las metáforas y los hechos de la Biblia para "darle forma y sentido a la vida espiritual" de sus lectores desde la justificación por la fe y yendo por todo el camino hasta la Nueva Jerusalén.[32] Entre los pietistas, se pensaba que la Biblia debe ser leída correctamente y eso quiere decir en un espíritu de oración (Philip Jacob Spaner, 1635-1705).[33] La Biblia es la Palabra de Dios que contiene tanto la ley como el evangelio y tiene como fin llevar a las personas al nuevo nacimiento (August Hermann Francke, 1663-1727),[34] y la Palabra de Dios es Jesucristo, mientras que las Escrituras "constituyen un sistema confiable y precioso de testimonios divinos" cuyo texto ha de ser cuidadosamente estudiado (Johann Albrecht Bengel, 1687-1752).[35] Juan Wesley (1703-91) reconoció la suprema autoridad de la Biblia pero atribuyó a la razón un papel secundario como "la criada de la fe, la sirvienta de la revelación".[36]

---

31 Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge: University Press, 1964), pp. 28-92, ha presentado dos etapas: "la autoridad de la razón confirmada por la revelación" (latitudinarismo) y "la autoridad de la razón independientemente de la revelación" (deísmo). John Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England, 1660-1750* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976), pp. 198-212.

32 John Ray Knott, Jr., *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

33 Spener, *The Necessary and Useful Reading of the Holy Scriptures* (1694) en Peter C. Erb, ed., *Pietists: Selected Writings, Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1983), pp. 71-75.

34 F. Ernest Stoffler, *German Pietism during the Eighteenth Century, Studies in the History of Religions*, vol. 24 (Leiden: E. J. Brill, 1973), pp. 16-17.

35 *Gnomon of the New Testament*, en Erb, ed. *Pietists: Selected Writings*, pp. 255-71.

36 William R. Cannon, *The Theology of John Wesley: With Special Reference to the Doctrine of Justification* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1946), pp. 156-60, esp. 159.

F. LA EDAD MODERNA

Empezando con Schleiermacher, el protestantismo liberal transfirió el eje de autoridad de las Escrituras a la conciencia o la experiencia religiosas. Para Schleiermacher, la religión no era la creencia o la moral sino el sentimiento de absoluta dependencia de Dios. La Biblia era una colección fundamental de afirmaciones que expresaban la dependencia de Dios y concordaban con ella.[37] La escuela de Ritschl enfatizó los juicios de valor en el cristianismo,[38] mientras que el protestante francés Louis August Sabatier (1839-1901) rechazó las religiones basadas en la autoridad —ya sea la de la iglesia o la de la Biblia— y abogó por una religión del Espíritu.[39]

El Concilio Vaticano I (1869-70) reafirmó tanto la primacía de Pedro y de la Iglesia de Roma como la finalidad de sus juicios, reiterando la visión de los dos niveles: la teología natural derivada de la razón y la teología sobrenatural obtenida por medio de la fe. Se declaró que la autoridad para enseñar (*magisterium*) de la Iglesia Católica Romana llega a su culminación en el ejercicio de la infalibilidad por medio del Papa. Específicamente,

> el Pontífice romano, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando ejerce el oficio de pastor y doctor [maestro] de todos los cristianos en virtud de su suprema autoridad apostólica, y define una doctrina relacionada con la fe o la moral que ha de ser sostenida por la Iglesia universal, en ese momento, por medio de la divina asistencia que se le promete en el bendito Pedro, posee aquella infalibilidad de la cual quiso el divino Redentor que estuviera dotada su Iglesia para definir la doctrina referida a la fe y a la moral; y por lo tanto, tales definiciones de los pontífices romanos son irreformables en sí mismas, no como consecuencia del consenso de la Iglesia.[40]

Reaccionando en contra del liberalismo protestante especialmente a la forma que a comienzos del siglo XX fue llamada "modernismo" tanto por católicos romanos como por los protestantes, el fundamentalismo protestante, especialmente en los EE. UU. de A., rechazó la "crítica alta" de la Biblia y reafirmó la inspiración plenaria y verbal de la Biblia, la inerrancia de los manuscritos originales de los libros bíblicos ,y la suprema autoridad de la Biblia para la doctrina y la vida cristianas, juntamente con algunas doctrinas relacionadas con Jesucristo como Hijo de Dios.[41]

---

37 Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology: From Schleiermacher to Barth* (London: Nisbet and Company, Ltd., 1937), pp. 44-50, 60-68, 74-83, 94-100, en castellano: *Corrientes Teológicas Contemporáneas. De Schleiermacher a Barth*, trad. Justo L. González (Buenos Aires: Methopress, 1964); Rupert E. Davies, *Religious Authority in an Age of Doubt* (London: Epworth Press, 1968), pp. 34-56.

38 Mackintosh, *Types of Modern Theology*, pp. 153-55, 174-75.

39 *Religions of Authority and the Religion of the Spirit*, trad. Louise Seymour Stoughton (New York: Hodder and Stoughton, 1904).

40 "Dogmatic Constitution on the Catholic Faith" (24 April 1870), cap. 2-4; "First Dogmatic Constitution on the Church of Christo" (18 July 1870), cap. 1-4, en Schaff, *The Creeds of Christendom*, 2:240-51, 256-71.

41 *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, ed. R. A. Torrey, A. C. Dixon, et al., 4 tomos (Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917), vol 1 (entero); vol. 2, cap. 1-7.

En Gran Bretaña, Peter Taylor Forsyth (1848-1921) afirmó que la autoridad descansa finalmente en "la gracia de un Dios santo" en Jesucristo, o en su acto de redención en Cristo, de manera que su redención es el contenido de la experiencia cristiana.[42] Los teólogos neoortodoxos en el continente europeo, rechazando gran parte de la teología del protestantismo liberal, afirmaron la autoridad de la Palabra de Dios: No porque la Biblia en sí pueda ser denominada plena y correctamente la Palabra de Dios, sino porque la Biblia llega a ser la Palabra de Dios cuando él habla por medio de ella para encontrarse con la persona humana contemporánea. Esta corriente rechaza la inspiración verbal plenaria y la inerrancia bíblica.[43]

El Concilio Vaticano II (1962-65), aunque reafirmó los decretos de Trento y del Vaticano I, puso menos énfasis en el enfoque dual de las Escrituras y las tradiciones orales, prefiriendo hablar de la "Tradición" (en singular) y declarando que ambas "constituyen un solo depósito sacro de la Palabra de Dios, que le ha sido encomendado a la Iglesia". De la misma manera, sin socavar la infalibilidad papal, el concilio afirmó que los obispos, cuando se reúnen en un concilio ecuménico, también pueden ejercer un magisterio infalible cuando se ponen de acuerdo entre ellos y cuentan con la aprobación del Papa.[44]

II. LAS PRINCIPALES OPCIONES CON RESPECTO A LA AUTORIDAD RELIGIOSA

Según la revelación cristiana de Dios, la verdad última y la autoridad de esa verdad descansan en Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Jesús como Hijo de Dios es la encarnación suprema terrenal e histórica de la verdad divina (Juan 14:6). Jesús atribuyó la verdad al Padre (Juan 3:34, 35; 5:36b, 37a) y prometió que sería hecha accesible por medio del "Espíritu de verdad" (Juan 16:13). Para los cristianos, por lo tanto, el tema teológico en debate no es si la verdad descansa en Dios y deriva de él, sino más bien cómo y dónde esta verdad divina es transmitida o comunicada fiel y responsablemente a las personas y especialmente a los cristianos. La pregunta acerca del "cómo y dónde" ha suscitado diversas respuestas, haciendo que la búsqueda de la verdadera vía o vías de la autoridad religiosa se torne un problema teológico importante.

A. LA IGLESIA Y LA TRADICION: EL CRISTIANISMO CATOLICO

El cristianismo católico, ya sea católico romano, ortodoxo, católico antiguo o monofisita, ha colocado en un lugar prioritario de la lista de vías de autoridad religiosa tanto la iglesia histórica o institucional a perpetuidad como lo que puede denominarse la tradición y la autoridad eclesiásticas. Esto no significa que el cristianismo católico haya colocado a la iglesia y a la tradición oficialmente y sin ambigüedades en una posición superior a la de las Escrituras. Más bien, en esta tradición la autoridad de la Biblia está limitada por la autoridad de la iglesia y de la tradición. La tradición ortodoxa, mientras afirma la autoridad del Antiguo y del Nuevo Testamentos, se adhiere a la autoridad especial y única de siete de los primeros concilios ecuménicos: Nicea I (325), Constantinopla I (381). Efeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II (553), Constantinopla III (680-81) y Nicea II (787). El catolicismo romano, mientras reconoce la autoridad de 21 concilios ecuménicos, de los cuales el Concilio Vaticano II (1962-65) es el último, enfatiza el actual magisterio (autoridad para enseñar) de la iglesia que llega a su cenit en el Papa, a quien se le atribuye infalibilidad cuando asume el papel de supremo pastor y maestro. Tanto las Escrituras canónicas como las tradiciones orales se consideran como investidas de autoridad, juntamente con el magisterio.

[42] *The Principle of Authority* (2da. ed., London: Independent Press Ltd., 1952), esp. pp. 10-13, 26-30, 57-59, 67, 78, 184-86, 364-65.

[43] Brunner, *Revelation and Reason*, pp. 118-36, 164-84, 412-22; Barth, *Church Dogmatics*, I/1, pp. 98-162, 213-83; I/2, pp. 457-740.

[44] *Constitución dogmática sobre la divina revelación* (18 de noviembre, 1965), parr. 7-10; *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (21 de noviembre, 1964), parr. 25, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos Pontificios Complementarios*, B.A.C. vol. 252, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), pp. 124ss. y 9ss.; Geiselmann, *The Meaning of Tradition*.

B. LAS ESCRITURAS DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTOS: EL CRISTIANISMO PROTESTANTE CLASICO

El cristianismo protestante, en sus formas más clásicas, ha colocado a la cabeza de la lista de vías de autoridad religiosa a la Biblia o a las Escrituras canónicas. La Reforma protestante, como se ha dicho, trajo consigo una restauración de la primacía de la autoridad bíblica. En algunas ocasiones los protestantes han reconocido la labor de los Padres de la iglesia en formular doctrinas como la de la Trinidad y de la persona de Jesucristo. Los protestantes han enmarcado y utilizado diversas confesiones de fe, pero estas mismas confesiones afirman repetidamente la autoridad suprema o final de la Biblia, que siempre supera a los credos o las confesiones de fe, los concilios de la iglesia o las experiencias u opiniones privadas.[45]

C. EL ENCUENTRO DIVINO-HUMANO: DIVERSOS MOVIMIENTOS

Una tercera vía de la autoridad religiosa en el cristianismo puede identificarse con la expresión general "encuentro divino-humano". Sus defensores incluyen a místicos católicos, cuáqueros, protestantes liberales, existencialistas y otros. Enfatizan una transferencia inmediata de la verdad divina y sostienen un principio de autoridad autovalidante. Cuando se lo eleva a la primera posición entre las vías de autoridad religiosa, el encuentro divino-humano juzga tanto a las Escrituras como a la tradición de la iglesia. Los místicos católicos occidentales medievales hacían hincapié en un camino místico y a veces no-histórico hacia Dios; algunos ejemplos notables de esta posición son Hugo de San Víctor, Bernardo de Clairvaux y el Maestro Eckhardt (c. 1260-1327). Los cuáqueros o amigos describen el encuentro como "la Luz interior". Robert Barclay (1648-90), uno de los primeros teólogos cuáqueros,

[45] Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 3, passim.

enseñó que seguían existiendo "revelaciones divinas interiores" —"por el Espíritu"— que no "contradicen" a las Escrituras y que no necesitan ser "sometidas" a las Escrituras o a la "razón natural", pues "sirven como su propia evidencia".[46] Los protestantes liberales, especialmente durante el siglo XIX, subrayaron la conciencia religiosa ("el sentimiento de la absoluta dependencia de Dios" según F. D. E. Schleiermacher), los juicios de valor humano en la religión (según Albrecht Ritschl) o la libre religión del Espíritu (según August Sabatier). Algunos teólogos existencialistas, tales como Rudolf Bultmann y Gerhard Ebeling, han puesto énfasis en el salto de fe y la transformación de la revelación histórica —si así se la puede denominar todavía— en la experiencia personal. Si quienes hoy ponen en práctica los dones espirituales de hablar en lenguas y la profecía permiten que el ejercicio de estos dones se torne en una fuente de verdad religiosa de mayor autoridad que las Escrituras, deben considerarse también como pertenecientes a la categoría del "encuentro divino-humano".

En resumen, quienes abogan por la autoridad de la Biblia generalmente clasifican a la Biblia en primer lugar entre las vías de la autoridad religiosa; quienes defienden la autoridad del encuentro divino-humano ponen ese encuentro a la cabeza de la lista; quienes optan por la iglesia y la tradición no aseveran formalmente que la iglesia y la tradición deberían ser prioritarias, sino que dejan que modifiquen la autoridad de las Escrituras o se transformen, de hecho, en la vía principal.

III. LA BUSQUEDA DE UN MODELO VIABLE DE LA AUTORIDAD RELIGIOSA

El problema de la autoridad religiosa entre los cristianos contemporáneos no es tanto la pregunta: "¿Qué vía de autoridad religiosa es válida y debe ser reconocida?", sino esta otra: "¿En qué orden deben clasificarse las diversas vías de autoridad?" Bernard L. Ramm ha hablado de un "mosaico de autoridad" o una "cadena de autoridad".[47] Algunos podrán expresar sus dudas respecto a tal imagen puesto que los protestantes tradicionalmente han afirmado que la *sola Scriptura*, es decir la Biblia, es la única vía de autoridad religiosa. ¿Acaso no defendió Lutero la *sola Scriptura* y acaso no estuvieron de acuerdo con esta afirmación los otros reformadores importantes? Los protestantes actuales que quieren ser fieles a la herencia de la Reforma, ¿no deben sostener la *sola Scriptura?*

James I. Packer volvió a plantear la necesidad absoluta de la *sola Scriptura*,[48] pero en un contexto en que explicaba y defendía toda la doctrina de los reformadores sobre la Escritura. Algunas de las razones por las cuales Packer insiste en el criterio de la *sola Scriptura* también pueden ser atendidas por el critero de la *suprema Scriptura*, es decir, por la Biblia como la vía de autoridad suprema o más alta. En base a la *suprema Scriptura* también se

46 *An Apology for the True Christian Divinity*, prop. 2, ed. Dean Freiday (Elberon, N.J.: editor, 1967), p. 40.
47 *The Pattern of Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 18.
48 "'Sola Scriptura' in History and Today", en Montgomery, ed., *God's Inerrant Word*, pp. 43-62.

puede rechazar el magisterio de la Iglesia Católica Romana, no depender de Papas y concilios para determinar la interpretación de la Biblia, desarrollar una viva conciencia de la Biblia como la palabra de Dios y juzgar correctamente lo que la iglesia ha enseñado en cada época. Solamente la existencia de una única vía para la verdad revelada pareciera exigir el criterio de *sola Scriptura*. Por otra parte, para defender la *sola Scriptura*, Packer se ha visto forzado a decir que las diferencias entre la soberanía divina y la libertad humana, entre el bautismo de creyentes y el bautismo infantil, y entre los diversos puntos de vista en cuanto al milenio son "secundarios" y que han surgido controversias en torno a ellos solamente porque "faltó la suficiente circunspección en la exégesis". En la defensa de la *sola Scriptura* que hizo Robert Charles Sproul (1939-),[49] según la cual la doctrina de Lutero sobre la *sola Scriptura* era un corolario de su doctrina de la inerrancia de la Biblia, Sproul interpretó que la *sola Scriptura* de los reformadores no significaba que la Biblia "fuese la única autoridad en la iglesia", pero sí "la norma suprema de la autoridad eclesiástica"; había que dejarle lugar a la revelación general. Sproul definió la *sola Scriptura* de tal manera que en realidad era un sinónimo de la *suprema Scriptura*. De manera similar, en un ensayo[50] en el que advierte que algunos seguidores contemporáneos del pensamiento de Hodge y Warfield están intentando transformar la *sola Scriptura*, o en realidad una cierta doctrina de la inspiración y de la inerrancia, en la "esencia del cristianismo", Bernard Ramm interpreta la *sola Scriptura* como *suprema Scriptura*. Según Ramm, *sola Scriptura* significa que "solamente la Escritura" tiene "la última palabra sobre un tema" y que la Biblia "es la autoridad suprema y final cuando se trata de una decisión teológica". Tanto Sproul como Ramm reconocen que los reformadores respetaban y hacían uso del pensamiento patrístico. De hecho, el tratado de Lutero *Sobre los concilios y las iglesias* (1539)[51] provee clara evidencia de que Lutero estaba de acuerdo con las decisiones doctrinales de los primeros concilios ecuménicos y que reconocía su validez. Además, la formulación y el uso de confesiones de fe y de catecismos del luteranismo son compatibles con el criterio de *suprema Scriptura*.

Este razonamiento apunta a la conclusión de que el criterio de *suprema Scriptura* —y no una *sola Scriptura* literal y restringida— provee la respuesta protestante más representativa y exacta a la pregunta acerca de la clasificación de las vías de autoridad religiosa. Esto significa que la Biblia siempre se coloca por sobre la iglesia y la tradición, el encuentro divino-humano y cualquier otra vía posible de autoridad religiosa. La pregunta que surge entonces es cómo evaluar y clasificar las otras vías de autoridad religiosa en relación con la vía suprema, la Biblia. Todas las vías están diseñadas para comunicar la verdad de Dios en Jesucristo. Si alguna de estas vías llegara a contradecir las Escrituras, deberían ser rechazadas o corregidas por éstas. Al

49 "*Sola Scriptura:* Crucial to Evangelicalism", en Boice, ed., *The Foundation of Biblical Authority*, pp. 101-19, esp. 104, 106 y 107.
50 "Is 'Scripture Alone' the Essence of Christianity?", en Rogers, ed., *Biblical Authority*, pp. 107-23, esp. 112, 119 y 122.
51 *On the Councils and the Churches* (1539), trad. Charles M. Jacobs y rev. Eric W. Gritsch, *Luther's Works*, 41:3-178.

mismo tiempo, sin embargo, debemos estar preparados para admitir que inclusive nuestra interpretación de los textos de la Biblia puede haber estado influida por una o más de las otras vías de autoridad: la iglesia y la tradición, el encuentro divino-humano o una cultura o civilización humana específica. Asimismo, en la clasificación de las vías no-bíblicas, las formas más eclesiásticas del cristianismo generalmente colocan la iglesia y la tradición en segundo lugar, mientras que las formas más individualistas del cristianismo normalmente ponen el encuentro divino-humano en segundo lugar.

Si el protestantismo en general se ve beneficiado por un concepto cuidadosamente elaborado de *suprema Scriptura*, ¿puede decirse lo mismo de denominaciones específicas, como la bautista? La gran mayoría de las confesiones de fe bautistas y de los escritos de los teólogos bautistas se aferran a la Biblia como la suprema autoridad para la doctrina, la conducta y el gobierno eclesial, pero no a una *sola Scriptura* definida estrechamente. Entre los autores de monografías de divulgación general sobre las creencias bautistas algunos han sostenido la autoridad exclusiva y otros la autoridad suprema de la Biblia.[52] Las declaraciones sobre la Fe y el Mensaje Bautistas de 1925 y 1963, adoptados por la Convención Bautista del Sur de Estados Unidos, afirman ambos conceptos sin explicaciones. El prámbulo a estas declaraciones incluye un reconocimiento de la *sola Scriptura* en el artículo 1, referido a la Biblia, y afirma el lugar de la misma como la norma suprema.[53] Aquellos bautistas que hacen hincapié en el uso de las confesiones de fe bautistas, y que insisten en la importancia de una doctrina trinitaria claramente articulada, usando a menudo términos de origen patrístico, harían bien en afirmar la *suprema Scriptura*.

IV. LA NATURALEZA DE LA AUTORIDAD BIBLICA[54]

Si de hecho la Biblia ha de reconocerse como la norma suprema o la vía más importante de autoridad religiosa para los cristianos, ¿cómo debe entenderse la autoridad de la Biblia?

A. La autoridad de la Biblia reside principalmente en su identidad como libro religioso o de la revelación divina. No es un libro de texto sobre las ciencias naturales ni un protocolo de historia antigua. Esto no significa imputarle errores a la Biblia en asuntos que no son esencialmente religiosos; implica más bien un énfasis sobre el propósito y carácter esencialmente religioso de la Biblia. La Biblia es el registro de una revelación mediada históricamente y centrada en las palabras y los hechos poderosos de Dios. Deriva su autoridad del Dios que se autorrevela y autoautentifica.

B. La autoridad del mensaje de la Biblia trasciende la matriz social, geográfica y cronológica de los libros bíblicos y contrariamente a la actual corriente

52 James Leo Garrett, h., "Sources of Authority in Baptist Thought", *Baptist History and Heritage* 13 (July 1978): 41-49.

53 *SBC Annual*, 1925, p. 71; 1963, pp. 270-71.

54 Esta sección presupone, se fundamenta sobre y extiende a Conner, *La Revelación y Dios*, pp. 101-111.

del relativismo cultural[55], que alega que el mensaje de la Biblia no puede comunicarse a una cultura no bíblica, el mensaje de la Biblia puede mostrarse y de hecho demuestra ser comunicable y aplicable en numerosas culturas contemporáneas.

C. La autoridad de la Biblia es la del Dios soberano, que dispone y persuade a los seres humanos pero nos los obliga, que los redime o libera pero no los esclaviza. Cuando se interpreta correctamente la naturaleza y la autoridad de la Biblia, no hay una base válida para la acusación de la "bibliolatría" cristiana.[56] Por otra parte, la doctrina cristiana de las Escrituras es muy distinta a la doctrina islámica acerca del Corán y de la enseñanza de los mormones acerca del Libro del Mormón.

D. La Biblia es autoritativa cuando se la interpreta con exactitud y fidelidad en su contexto histórico, usando como criterio a Jesucristo,[57] quien como la promesa y su realización es el personaje y el tema central de la Biblia.

E. La Biblia tiene autoridad en la medida en que el Espíritu Santo confiere iluminación en cuanto al significado y la aplicación de textos y libros específicos del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Según Bernard Ramm, el principio de autoridad protestante es "el Espíritu Santo hablando en las Escrituras".[58]

En este capítulo hemos indagado sobre la historia de los principios o los modelos de la autoridad religiosa en el cristianismo del Nuevo Testamento hasta el siglo XX, identificado las principales opciones contemporáneas referidas a tal autoridad. Hemos preferido el criterio de la *suprema Scriptura* al de la *sola Scriptura* y descrito la naturaleza de la autoridad bíblica. Ahora debemos dirigir nuestra atención a la doctrina de Dios.

55 Ver James Barr, *The Bible in the Modern World* (London: SCM Press, Ltd., 1973), cap. 3. Barr no está totalmente de acuerdo con las afirmaciones de los relativistas culturales, pero está dispuesto a tolerarlas.

56 Brunner, *Revelation and Reason*, pp. 127-28, 133-35, 273-75; John Marsh, *The Fulness of Time* (New York: Harper and Bros., 1952), p. 5.

57 "Statement of Baptist Faith and Message", art. 1, *SBC Annual*, 1963, p. 270.

58 *The Pattern of Authority*, p. 28.

Segunda parte

DIOS, EL PADRE SANTO Y AMOROSO: LA TRINIDAD

13

LA EXISTENCIA DE DIOS: EL NOMBRE Y LOS NOMBRES DE DIOS

Ahora que hemos estudiado la revelación y la Biblia, es imperativo que investiguemos el concepto completo del ser de Dios. ¿Quién es el Dios revelado en la naturaleza y la conciencia más completamente por medio del pueblo del Antiguo Pacto y supremamente en Jesucristo, el Mediador del Nuevo Pacto? ¿Quién es el Dios del cual habla la Biblia?

La enseñanza sobre Dios o los dioses es central y significativa para toda religión, pues las religiones no trascienden su concepción de la deidad. Por consiguiente, la teología cristiana no tiene otra tarea más básica que explicar el ser de Dios. Karl Barth ha escrito:

> La dogmática, en cada una y en todas sus divisiones y subdivisiones, con cada una de sus preguntas y respuestas, con todas sus aseveraciones bíblicas e históricas, con toda la gama de sus consideraciones formales y materiales, examinaciones y condensaciones, como tarea primera y última, como un todo y en parte, puede decir solamente que Dios "es".[1]

De modo similar, un teólogo metodista ha afirmado:

> Dios no es una de nuestras creencias religiosas; es *la* creencia. No es una doctrina; es el corazón de toda doctrina.[2]

Según los teólogos cristianos, la doctrina de Dios generalmente comprende por lo menos dos aspectos: sus atributos, es decir las cualidades o perfecciones de Dios, y las relaciones internas o trinitarias dentro de su ser.[3] En los siguientes capítulos trataremos estos temas.

El estudio de la doctrina de Dios, ¿debe comenzar con las obras o los hechos de Dios y luego proceder a las cualidades del ser divino? ¿O debe comenzar con las cualidades del ser divino? Durante la Reforma, Felipe Melanchthon enunció el siguiente dictamen: "Esto es conocer a Cristo: conocer sus beneficios."[4] Si se aplicara a Dios Padre tanto como a Jesucristo, este dictamen tendría como consecuencia comenzar con los hechos de Dios. Karl Barth criticó el hecho de que Melanchthon pasara por alto el ser de Dios y que

---

[1] *Church Dogmatics*, II/1, p. 258.

[2] H. F. Rall, *The Meaning of God* (Nashville: Cokesbury, 1925), pp. 6-7.

[3] Entre los teólogos de la tradición reformada es común insistir sobre un tercer aspecto: los decretos de Dios.

[4] *Loci Communes* (ed. de 1521), trad. Charles Leander Hill (Boston: Meador Publishing Company, 1944), p. 68.

luego se basara en materiales que no formaban parte de la revelación para desarrollar su doctrina de Dios.[5] En el estudio de la revelación y la Biblia (caps. 3—12) prestamos considerable atención a los hechos poderosos de Dios o los eventos de la historia de la salvación. Debería por tanto ya ser evidente que la revelación especial o bíblica no puede ser separada de los principales hechos de la historia bíblica, así que el ser de Dios debe ser entendido a la luz de las acciones de Dios. Pero antes de comenzar con un análisis de las cualidades divinas o de los atributos debemos ocuparnos con algunas consideraciones previas. La primera es la existencia de Dios.

I. LA EXISTENCIA DE DIOS

El tema de la existencia de Dios, incluyendo tanto las negaciones como las afirmaciones de la misma, pertenece sin duda a la apologética cristiana. De hecho, los apologistas cristianos del siglo XX han hecho hincapié necesariamente en este asunto. Los exponentes y adherentes del ateísmo han estado presentes de un modo tan amplio en este siglo, que un teólogo cristiano sabio no puede pasar por alto este tema o delegárselo a sus colegas apologistas.

A. EL DESAFIO DEL ATEISMO MODERNO A LA FE CRISTIANA

Durante los siglos XIX y XX el ateísmo ha tenido sus mayores expositores, quienes han presentado importantes argumentos a favor de su posición distintiva.

1. Principales exponentes

Ludwig Feuerbach (1804-72) propuso una forma "antropológica" del ateísmo. Según él, la idea de Dios era meramente una proyección del deseo de los seres humanos. Por tanto, lo que se afirma acerca de Dios (teología) es solamente una extensión de lo que se sabe acerca de lo seres humanos (antropología). Karl Marx expuso una forma "sociopolítica" del ateísmo, como mostramos arriba en nuestra indagación[6] sobre el materialismo dialéctico. A partir de una base materialista, Marx dedujo de la historia de los conflictos de clase que la religión era una fabricación humana y un "opio" que servía los "intereses creados" de los que tenían el poder. Sigmund Freud representa en "ateísmo psicoanalítico". La fe en Dios es una ilusión, una expresión de deseo que marca el estadio infantil del desarrollo humano.[7] Jean-Paul Sartre fue un existencialista ateo. Para él, los seres humanos llegan a ser por medio de sus libres decisiones. La vida es absurda y carece de sentido excepto en la medida en que los seres humanos crean sus propios valores. Según Sartre, si Dios existiera limitaría la libertad de los seres humanos, y esto no puede ser.[8]

---

[5] *Church Dogmatics*, II/1, pp. 259-60.
[6] Ver cap. 5, III, A.
[7] Hans Kung, *Does God Exist? An Answer for Today*, trad. Edward Quinn (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1980), cap. C, ha tratado en detalle a Feuerbach, Marx y Freud.
[8] S. Paul Schilling, *God in an Age of Atheism* (Nashville: Abingdon Press, 1969), pp. 65-69.

2. Principales argumentos del ateísmo moderno

Sylvester Paul Schilling (1904-), después de una lectura dilatada de autores ateos y de realizar entrevistas con importantes pensadores ateos, identificó e interpretó siete argumentos principales o "bases" utilizados en el ateísmo moderno para negar la fe en la existencia o en la realidad de Dios. Es útil permitirle a Schilling que exprese claramente estos siete argumentos:

(1) Creer en Dios... *puede explicarse como una objetivación de ideales, deseos, anhelos o necesidades puramente humanos...*
(2) [Creer en Dios]... *es de una manera u otra inconsecuente con el método científico y la visión científica de la realidad...*
(3) [Creer en Dios generalmente significa que]... *el término "Dios" carece de un significado claro y unívoco que pueda ser comunicado sin ambigüedad...*
(4) [Creer en Dios]... *es irreconciliable con el alcance y la intensidad del sufrimiento humano...*
(5) [Creer]... *en la soberanía de Dios es inconsistente con el reconocimiento del mérito, de la libertad y de la plena responsabilidad del hombre...*
(6) [Creer en Dios]... *produce pasividad frente a la injusticia y oposición frente al cambio social...*
(7) [Creer en Dios parece imposible, pues muchas personas hoy]... *que están seriamente comprometidas con los valores humanos más elevados no tienen consciencia personal alguna de Dios.*[9]

En resumen: estos razonamientos básicos en torno al ateísmo se derivan del proyeccionismo, del cientificismo, de la filosofía del lenguaje, del problema del sufrimiento, del humanismo responsable, de la injusticia social y de la experiencia de la ausencia de Dios.

B. UNA CRITICA Y UNA RESPUESTA AL ATEISMO MODERNO

1. Algunas críticas específicas al ateísmo

Hans Küng ha dirigido cuatro críticas al ateísmo:

a. Todas *las pruebas o todos los argumentos de los ateos* más conocidos ciertamente son suficientes como para crear dudas en la existencia de Dios, pero no alcanzan como para hacer incuestionable la inexistencia de Dios...
b. Los variados *argumentos en contra de la religión basados en la filosofía de la historia o de la cultura* implican una extrapolación hacia el futuro que en última instancia es imposible de probar...
c. Los variados *argumentos en torno al individuo o a la psicología social, según los cuales la religión es una proyección,* se basan en un postulado que no puede verificarse ni metodológica ni objetivamente.

---

[9] Ibíd., pp. 115-34.

d. También el ateísmo se alimenta de una fe indemostrable...[10]

2. Respuestas prohibidas al ateísmo

Más allá de sus argumentos específicos en contra del ateísmo como cosmovisión, Küng advierte sabiamente a los cristianos y a otros teístas que no deben adoptarse o desarrollarse todas las posibles actitudes frente al ateísmo. En primer lugar, el ateísmo no debe "condenarse indiscriminadamente en lo moral como una apostasía intencionada frente a Dios", pues muchas veces es el resultado de "una participación no enteramente reflexiva en el espíritu filosófico, científico, cultural de esta época" y es por tanto "más un dejarse llevar por la corriente que un abandono de la fe". Quizá esta sea una consideración básicamente pastoral o evangelística, no primariamente apologética. En segundo lugar, el ateísmo nunca debe considerarse una "fe 'escondida' en Dios... como si los ateos fueran creyentes 'secretos' en Dios o 'cristianos anónimos' ". En tercer lugar, con el ateísmo "no se juega, no se debe adularlo ni consentirlo", como lo hicieron por ejemplo los que participaron en el movimiento de la "muerte de Dios" en la década de 1960.[11] Las advertencias de Küng se concentran sobre cómo los cristianos u otros teístas han de entender e identificar a los ateos, y se oponen al chapotear de algunos teístas en el lenguaje y los conceptos del ateísmo.

3. Una apologética cristiana frente al ateísmo

Podemos plantear siete consideraciones en un intento de demostrar la viabilidad de la fe en la existencia de Dios:

a. Muchas personas en el mundo de hoy sí creen en Dios. Por lo tanto, las aseveraciones ateas acerca de la experiencia de la ausencia de Dios tienen como mucho una validez limitada.

b. Las personas que rechazan la fe en un Dios personal o no la ejercitan, tienden a absolutizar otra cosa u otra persona, transformándolas en ídolos. ¿De dónde proviene esta propensión a la adoración?

c. Los mártires cristianos y otros creyentes en Dios han dado testimonio y sufrido por su fe en Dios, especialmente por medio de su Hijo Jesucristo; a pesar de que en muchos casos, el renunciar a la fe hubiera impedido su muerte o aminorado sus sufrimientos. El siglo XX ha sido el siglo del terrorífico Holocausto y el siglo en el cual, según se informa, más cristianos han muerto como consecuencia de su fe que en cualquier otro siglo de la era cristiana. ¿Puede explicarse tal sufrimiento y martirio simplemente como el fruto de una ilusión o de una proyección de deseos humanos?

[10] *Does God Exist?*, p. 329.

[11] Ibíd., p. 339. Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, 1:221-311, ofrece una historia de la teología de la muerte de Dios, así como una crítica de la misma. La aseveración de Paul Tillich de que "Dios no existe" debe entenderse en el contexto de los conceptos de Tillich acerca del Fundamento del Ser, de la esencia y de la existencia. Tillich subrayó:

> El fundamento del ser no puede ser hallado dentro de la totalidad de los seres... Dios no existe. Es el ser-mismo más allá de la esencia y la existencia. Por ende, sostener que Dios existe significa negarlo. *Systematic Theology*, 1:205.

d. Muchos misioneros cristianos han dedicado y siguen dedicando sus vidas adultas enteras a compartir su fe en Dios con otras personas, generalmente superando las barreras del lenguaje y la cultura.

e. Persiste la fe cristiana en Dios a pesar del contacto estrecho con el marxismo-leninismo y de la persecución, discriminación y presión de gobiernos marxistas leninistas. Ha habido conversiones notables al cristianismo del marxismo-leninismo (p. ej. Nicolai Berdyaev, 1874-1948 y Aleksandr Solzhenitsyn, 1918-). Los cristianos continúan en su fe y siguen compartiéndola viviendo en regímenes marxistas-leninistas.

f. Los creyentes cristianos se han ocupado desde hace siglos y siguen ocupándose en ministerios que responden a necesidades humanas y alivian el sufrimiento humano. Algunos ejemplos son los hospitales, hogares para niños y ancianos, y agencias de lucha contra el hambre y ayuda en casos de catástrofes.

g. Los creyentes en Cristo han trabajado y siguen trabajando para implementar reformas sociales. Algunos ejemplos son reformas carcelarias, la abolición de la esclavitud, leyes reguladores del trabajo infantil, el desarrollo de sistemas de escritura para dialectos orales, la alfabetización, escuelas cristianas, la abolición de la práctica hindú de la quema de viudas y el testimonio cristiano en contra de la guerra.

Al igual que los diversos argumentos teístas favorables a la existencia de Dios, los argumentos en contra del ateísmo no convencerán a toda persona, sean cuales sean sus actitudes o presuposiciones, pero de hecho proveen una alternativa viable al ateísmo para muchas personas pensantes.

C. EL TESTIMONIO BIBLICO DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1. Los autores bíblicos no intentaron probar la existencia de Dios usando argumentos formales. Más bien la dieron por sentado.
2. El Salmista rechazó la negación de la existencia de Dios: "Dijo el necio en su corazón: 'No hay Dios' " (14:1; 53:1). Según algunas interpretaciones, el Salmista se refiere aquí al ateísmo práctico o a un estilo de vida que niega a Dios y no al ateísmo formal o teórico.
3. Según el autor de la epístola a los Hebreos, la fe en la existencia de Dios es esencial para poder tener una relación correcta con él: "Y sin fe es imposible agradar a Dios, porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que él existe y que es galardonador de los que le buscan" (11:6).

II. EL NOMBRE Y LOS NOMBRES DE DIOS

El método de las teologías sistemáticas antiguas al indagar sobre la doctrina de Dios, era tratar en detalle los diversos nombres de Dios, especialmente los que se encuentran en el Antiguo Testamento, la mayoría de los cuales se basaban en la palabra hebrea *'El*. Sin querer despreciar ese tipo de estudio, debemos tomar nota del énfasis que Louis Berkhof y Emil Brunner han puesto en el presente siglo sobre el nombre (en singular) de Dios como tema teológico.

A. EL NOMBRE DE DIOS

Berkhof planteó el tema del siguiento modo:

> La Biblia habla a menudo del nombre de Dios en singular, como por ejemplo en Exodo 20:7 y Salmo 8:1. Cuando lo hace, no se trata de una designación especial de Dios, sino que es un uso muy general del término para expresar su autorrevelación.[12]

Brunner consideraba que el nombre de Dios era un tema descuidado entre los teólogos. Descubrió que las frases "el nombre de Dios", "el nombre del Señor" y variaciones de las mismas aparecían en casi 100 pasajes del Antiguo Testamento y en más de 200 pasajes del Nuevo Testamento.[13] Algunos ejemplos de este uso son: "No tomarás en vano el *nombre* de Jehovah tu Dios" (Exo. 20:7); "proclamaré delante de ti el *nombre* de Jehovah..." (Exo. 33:19); "¡cuán grande es tu *nombre* en toda la tierra!" (Sal. 8:1); "santificado sea tu *nombre*" (Mat. 6:9); "yo he venido en *nombre* de mi Padre" (Juan 5:43); y "he manifestado tu *nombre* a los hombres que del mundo me diste" (Juan 17:6). Según Brunner, el nombre de Dios "reúne... ciertos elementos decisivos en la realidad de la revelación"; el nombre en sí representa la individualidad de Dios y la manifestación del nombre de Dios representa la acción de Dios. El teólogo suizo identificó tres de estos "elementos decisivos":

1. El nombre de Dios significa la posibilidad de la revelación divina: "Dios es conocido solamente donde él mismo da a conocer su nombre."

2. El nombre de Dios manifiesta la naturaleza de Dios como persona. Llamar a Dios por su nombre sugiere que Dios es un "tú" y no un "eso": "Es una prerrogativa de las personas poseer un nombre." El Dios que manifiesta su nombre es descrito en los libros bíblicos por medio de antropomorfismos, es decir que se habla de Dios usando las formas que se usan para referirse a los seres humanos.

3. El llamar a Dios por su nombre tiene como propósito llevar a los seres humanos a la comunión o al compañerismo con él. Que alguien comunique su nombre impica que se da a conocer; que Dios nos manifieste su nombre significa que llama a los seres humanos a que lo busquen y entren en compañerismo con él.[14]

A los tres "elementos decisivos" de Brunner podemos agregar un cuarto: (4) El nombre de Dios intensifica la seriedad de la blasfemia y del maldecir. En la Septuaginta la blasfemia "siempre se refiere en última instancia a Dios". "En el Nuevo Testamento el concepto de la blasfemia está controlado en todo por la idea de la violación del poder y de la majestad de Dios."[15]

B. LOS NOMBRES DE DIOS

Juntamente con la conciencia de la importancia teológica del nombre de Dios en la Biblia, es importante tener una noción de los nombres bíblicos específicos de Dios.

1. *El Antiguo Testamento*

Los dos nombres de Dios usados más frecuentemente en el Antiguo Testamento son el nombre semítico general de Dios, *'El* y el nombre especial referido al pacto, Yahvé.

a. *'El* y sus variantes

'El significaba el Dios fuerte o poderoso. "Pertenecía al mundo semita en general, y se lo usaba en los escritos babilónicos, fenicios, arameos y árabes no menos que en los hebreos."[16] El nombre *'El Shadai* o Dios Todopoderoso se usa en Génesis 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49:25 y Exodo 6:3. El nombre *'El Elyon* se encuentra en el pasaje sobre Melquisedec (Gén. 14:18, 19, 20, 22). El término *'El Hai*, o "Dios vivo" es usado en Deuteronomio 5:26; Josué 3:10; 1 Samuel 17:26, 36; 2 Reyes 19:4, 16 (ver Isa. 37:4, 17); Oseas 1:10b; Jeremías 10:10 y 23:6; y Salmo 42:2 y 84:2. El plural *'Elohim* se ha descrito como "plural de *majestad* o de *eminencia*" o "más exactamente como el plural de *plenitud* o *grandeza*".[17]

b. Yahvé

La etimología de esta palabra es algo incierta, pero parece ser una forma del verbo "ser" en hebreo *(hayah)*. Los estudiosos del Antiguo Testamento y otros teólogos difieren un tanto en sus definiciones del significado básico de "Yahvé". Para Andrew Bruce Davidson (1831-1902), el término tenía un signi-ficado más redentor que ontológico: "No describe a Dios en cuanto a su naturaleza sino en cuanto a sus funciones salvíficas, su actividad viviente en medio de su pueblo y su influencia sobre éste."[18] Carl F. H. Henry opina que "lo que aquí se pone de manifiesto no es la idea de la existencia continua —una existencia completa en sí misma— sino de la *venida* de Dios al hombre".[19] Según Emil Brunner, el término, especialmente en Exodo 3:14, connota a Dios como "el Misterioso... el Incomparable".[20] Edmund Jacob (1909-) consideraba que la idea clave en el nombre Yahvé era la presencia de Dios con su pueblo.[21] Walther Eichrodt afirmó que "la interpretación más natural

---

[12] *Manual of Christian Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 1933), p. 58.

[13] *The Christian Doctrine of God*, trad. Olive Wyon, *Dogmatics*, vol. 1 (London: Lutterworth Press. 1949), pp. 128-32.

[14] Ibíd., pp. 120-24.

[15] Hermann W. Beyer, "blasphemeo, blasphemia, blasphemos", en Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. Geoffrey W. Bromiley, 10 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76), 1:621-25.

[16] Carl F. H. Henry, *Notes on the Doctrine of God* (Boston: W. A. Wilde Company, 1948), p. 87, n. 7.

[17] A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament, International Theological Library* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1904), pp. 40-41.

[18] *The Theology of the Old Testament*, p. 47.

[19] *Notes on the Doctrine of God*, pp. 82-83.

[20] *The Christian Doctrine of God*, p. 120. Según A. H. Strong, *Systematic Theology*, pp. 256-57, Exodo 3:14 da a entender la "auto-existencia" o "aseidad" de Dios, es decir, que Dios "tiene el fundamento de su existencia en sí mismo", pues Dios tiene una existencia "necesaria" y no "contingente".

[21] *Theology of the Old Testament*, trad. Arthur W. Heathcote y Philip J. Allcock (London: Hodder and Stoughton, 1958), pp. 52-54.

sigue siendo la que iguala el Tetragrámaton con 'él es', 'él existe', 'él está presente' ".[22]

Ciertas traducciones de la Biblia utilizan la palabra "Jehovah" en vez de traducir "Yahvé" como "el SEÑOR". Asimismo, aparece el nombre "Jehovah" o "Jehová" en algunos himnos. ¿Cuál es la relación entre los vocablos Jehovah y Yahvé? Para poder contestar la pregunta, es necesario repasar algunos datos históricos. Después del cautiverio babilónico, los judíos dejaron de pronunciar la palabra Yahvé oralmente cuando leían la Biblia hebrea, probablemente a raíz de su gran reverencia por ese nombre. Lo remplazaron con la circunlocución *'Adonai*, o el Señor. Hacia 1520 d. de J.C., los cristianos, bajo el liderazgo del Vaticano, empezaron a unir las consonantes de Yahvé con las vocales de *'Adonai* para formar el vocablo híbrido "Jehovah".

2. El Nuevo Testamento

El nombre "Dios" prevalece en el Nuevo Testamento sin que exista una distinción parecida a la que se ve en el Antiguo Testamento entre *'El* y Yavé. Sin embargo, los grandes nombres analógicos que ocupan un lugar prominente en el Nuevo Testamento tienen su origen en el Antiguo Testamento. Entre los nombres analógicos se encuentran Padre,[23] Pastor, Redentor o Salvador, Juez, Rey y Señor. El término Creador no es propiamente analógico, porque la palabra hebrea que se traduce como "crear" *(bara')* significa "traer a la existencia aquello que no existía".

3. El uso filosófico

Existe un fuerte contraste entre los términos analógicos que se refieren a Dios en la Biblia, que sirven para magnificar la naturaleza personal del Dios bíblico, y los términos más impersonales para la deidad que se usan en la tradición filosófica occidental.

> Los grandes escritos filosóficos están, por cierto, repletos de nombres para Dios: el *Daimon* de Sócrates, la *Idea de lo Bueno* de Platón, el *Primer Motor* de Aristóteles, el *Uno* de Plotino, la *Causa Sui* de Spinoza, el *Absoluto* de Hegel y el *Incognoscible* de Spencer.[24]

En algunas ocasiones los teólogos se han unido a los filósofos en optar por un lenguaje impersonal para referirse a Dios. Eunomio de Cizico, un arriano del siglo IV, sostuvo que el único nombre para Dios debería ser el Ingenerable (es decir, quien no tiene origen).[25] La tensión entre los nombres más personales y los más impersonales para Dios continúa hasta el presente.

---

22 *Theology of the Old Testament*, 1:189.
23 J. K. Mozley, *The Doctrine of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1933), pp. 54-55, sostiene que la paternidad no constituye una denominación analógica.
24 Henry, *Notes on the Doctrine of God*, p. 75.
25 John Courtney Murray, *The Problem of God* (New Haven, London: Yale University Press, 1965), p. 61. El nombre utilizado por Eunomio era Agennetos.

> Un pensamiento que ha sido alimentado por abstracciones filosóficas percibe el concepto del nombre de Dios y la revelación del Nombre como una degradación antropomorfa que lo hace a Dios finito, cosa que no puede permitirse.[26]

Martin Buber (1878-1965), teólogo judío, contó cómo un amigo lo había reprendido con respecto a su uso del nombre de Dios. Le dijo su amigo:

> ¿Cómo puedes repetir "Dios" vez tras vez?... Lo que tú quieres decir con el nombre de Dios es algo que va más allá de toda comprensión y todo entendimiento humano, y al hablar de ello lo rebajas al nivel de un concepto humano. ¡Qué palabra del lenguaje humano ha sido tan abusada, tan deshonrada, tan profanada como ésta! Toda la sangre inocente que ha sido vertida por esta palabra la ha robado de su resplandor. Toda la injusticia que ha sido tapada por esta palabra le ha borrado sus rasgos distintivos. Cuando escucho que al Altísimo se lo llama "Dios" me parece a veces casi una blasfemia.

Buber respondió a su amigo como sigue:

> Sí, es la palabra más recargada de todas las palabras humanas. Ninguna otra ha sido tan despojada, tan mutilada. Justamente por esta razón no la puedo abandonar. Generaciones humanas han descansado la carga de sus ansiosas vidas sobre esta palabra, haciendo que se encorve hasta el suelo bajo el peso; yace en el polvo y lleva todas esas cargas... ¡Dónde pudiera encontrar una palabra como ésta para describir al Altísimo! Si tomara el concepto más puro, más resplandeciente de la cámara escondida de tesoros de los filósofos, solamente podría capturar un producto descomprometido del pensamiento. No podría aprehender la presencia de quien las generaciones de los hombres han honrado y degradado con sus pasmosas vidas y muertes. Verdaderamente me refiero al mismo al cual se refieren las generaciones de hombres atormentados por el infierno, que quieren tomar por asalto el cielo... Pero cuando toda locura y todo engaño vuelven a ser polvo, cuando se enfrentan con él en la oscuridad más solitaria y ya no dicen "él, él", sino suspiran "tú", gritan "tú", todos ellos esta única palabra, y cuando agregan "Dios", ¿no es el verdadero Dios al cual todos imploran, el único Dios viviente, el Dios de los hijos de la humanidad?... Y por esta razón justamente, ¿no es la palabra "Dios" la palabra de súplica, la palabra que se ha tornado *nombre*, consagrada en todas las lenguas humanas por todos los tiempos?[27]

---

26 Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p. 124.
27 Buber, *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (New York: Haper and Bros., 1952), pp. 16-17. Luego de la muerte de Buber en Jerusalén en 1965, en una conmemoración religiosa de Buber en la ciudad de New York, Paul J. Tillich declaró:
Revisando las cuatro décadas que pasaron entre éste último encuentro y el primero, recuerdo la conferencia de los Socialistas Religiosos en Alemania en el año 1924. Nuestro movimiento, fundado después de la Primera Guerra Mundial, trató de sanar el catastrófico cisma entre las iglesias y los trabajadores en la mayoría de los países europeos. Era mi tarea elaborar conceptos adecuados desde los puntos de vista teológico, filosófico y sociológico. Esto significó que tuve que reemplazar los términos religiosos tradicionales, incluyendo la palabra "Dios", por palabras que pudieran ser aceptadas por los humanistas religiosos que pertenecían a nuestro movimiento. Cuando terminé, Buber se puso de pie y atacó lo que llamaba la "fachada abstracta" que yo había construido. Con gran pasión, dijo que hay algunas palabras aborígenes, tales como "Dios", que de ninguna manera pueden ser reemplazadas. Tenía razón, y aprendí la lección. No creo que los conceptos tales como "realidad última" o "interés incondicional", que utilizo mucho en mis escritos sistemáticos, aparezcan en mis tres tomos de sermones. Esta conciencia, producida por Martin Buber, me permitió, creo, predicar. "Martin Buber, 1878-1965", *Pastoral Psychology*, September 1965, p. 52.

14

EL DIOS PERSONAL Y PRESENTE: LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Habiendo tratado la existencia de Dios y sus nombres, debemos preguntar ahora si Dios puede ser descrito correctamente como una "persona" y de qué manera puede decirse que Dios "está presente"; luego nos plantearemos la pregunta acerca de los atributos o las cualidades que son propios de Dios como tal.

I. EL DIOS PERSONAL

A. ¿ES BIBLICO? NO ES UN TERMINO BIBLICO, PERO SI UNA IDEA BIBLICA

1. El lenguaje de la Biblia

Los términos "persona" y "personal" no aparecen en el Antiguo y el Nuevo Testamentos, como lo confirma un corto vistazo a una concordancia bíblica. La Biblia sí habla del "Dios viviente".[1] Sin embargo, muchos pensadores cristianos contemporáneos están convencidos de que estos términos en su uso moderno significan algo básico para la concepción bíblica de Dios: que Dios, quien se distingue de los seres humanos, de la naturaleza y del universo, puede ser captado por medio de la analogía de la individualidad del ser humano.

El problema es semejante al que estaba ligado a la expresión *homoousios* durante el siglo IV, cuando los opositores de la posición nicena sostuvieron que éste no era un término bíblico y que por lo tanto no necesitaba ser aceptado por sus contemporáneos cristianos. Los defensores de la teología de Nicea repondieron arguyendo que el término concordaba con la verdad bíblica acerca de la relación del Hijo de Dios con Dios Padre.

2. La naturaleza de la afirmación

John Macquarrie ha insistido que

> el adjetivo "personal" se refiere a Dios simbólica y no literalmente... Por cierto podemos afirmar que Dios no es menos que personal, y que la diversidad-en-

[1] Ver cap. 13, II, B, 1, a.

> unidad dinámica de la vida personal nos proporciona el mejor símbolo del misterio de Dios. Pero no comprende este misterio exhaustivamente.[2]

Según John Kenneth Mozley (1883-1946), "una de las grandes desventajas de hablar de Dios como una persona" es que "sugiere que Dios pertenece a una clase, aunque sea el más excelente de esa clase". "Sería mucho mejor decir que Dios es *la* persona."[3]

3. El desafío apologético

El uso de los términos "persona" y "personal" referidos a Dios se ha tornado deseable y quizá necesario dadas las consideraciones apologéticas de la edad moderna. Específicamente, la negación de los aspectos personales de Dios por parte del panteísmo idealista y de la filosofía del proceso, juntamente con la popularidad de estas filosofías, ha tenido como consecuencia que los cristianos se apoyen cada vez más en los términos "persona" y "personal". Retomaremos el tema del desafío apologético en otra parte de este capítulo.

4. Evidencia veterotestamentaria de que Dios es personal

A. C. Knudson identificó y propuso[4] tres pruebas principales tomadas del Antiguo Testamento para demostrar que el Dios de Israel era entendido de modo —por decirlo en términos modernos— personal. Una de las pruebas es el nombre del Dios del pacto, Yahvé. Otra la posición libre y soberana de Yahvé en su relación tanto con la naturaleza como con la historia. La fe de Israel era distinta a la religión de Canaán, que se orientaba al culto de la fertilidad y a las estaciones, pero también a la religión griega con su visión cíclica de la historia. Yahvé era el Señor de la naturaleza y de la historia. La tercera prueba veterotestamentaria de que Dios es personal es el uso reiterado y deliberado de antropomorfismos, es decir, la representación de Dios en forma humana.

Adrio König (1936-), en un estudio bastante completo sobre los antropomorfismos bíblicos,[5] propone clasificarlos en tres subcategorías. En primer lugar, están los antropomorfismos físicos. Se habla del rostro de Dios,[6] los ojos de Dios,[7] el oído de Dios,[8] la boca de Dios,[9] la nariz de Dios,[10] los labios y la lengua de Dios,[11] los brazos de Dios,[12] las manos de Dios,[13] los pies de

[2] *Principles of Christian Theology*, p. 187.
[3] *The Doctrine of God*, p. 53.
[4] *The Religious Teaching of the Old Testament* (New York: Abingdon Press, 1918), cap. 2.
[5] *Here I Am!: A Believer's Reflection on God* (London: Marshall, Morgan and Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 60-61.
[6] Gén. 4:14; 32:30; Exo. 33:11; Núm. 6:25; Deut. 5:4; Sal. 27:8, 9; Miq. 3:4; Mat. 18:10; 1 Cor. 13:12.
[7] Deut. 11:12; 1 Rey. 8:29; Sal. 11:4; 1 Ped. 3:12.
[8] 2 Rey. 19:16; Isa. 59:1; Stg. 5:4.
[9] Núm. 12:8; Isa. 1:20; Mat. 4:4.
[10] Exo. 15:8; 2 Sam. 22:9, 16; Sal. 18:15.
[11] Isa. 30:27; Job 11:5.
[12] Exo. 6:6; Deut. 4:34; 5:15; 33:27; Isa. 52:10; Job 40:9; Luc. 1:51.
[13] Exo. 9:3; 13:9; Núm. 11:23; Deut. 7:8; Sal. 89:13; Isa. 59:1; Juan 10:29; Hech. 4:30; Rom. 10:21; Heb. 1:10; 10:31.

Dios,[14] el corazón de Dios,[15] y la voz de Dios.[16] En segundo lugar, están los antropomorfismos psicológicos. Se dice que Dios ama,[17] se arrepiente,[18] no se complace en algo,[19] se ríe,[20] se alegra o regocija,[21] es celoso,[22] se le enciende el furor,[23] odia,[24] siente misericordia[25] y compasión.[26] En tercer lugar, están los antropomorfismos de acción. Según el Antiguo Testamento, Dios ve,[27] escucha,[28] habla,[29] silba,[30] descansa y reposa,[31] desciende,[32] huele,[33] camina o se pasea[34] y se sienta sobre su trono.[35] Tanto dentro como fuera del pensamiento bíblico han existido objeciones a los antropomorfismos. Xenofón (c. 430 a. de J.C.-después de 355 a. de J.C.) se opuso a los antropomorfismos aplicados a los dioses y las diosas de Grecia. Filón de Alejandría tenía dificultades en aceptar el uso de los antropomorfismos en el Antiguo Testamento. Algunos Padres de la iglesia se oponían al uso de los antropomorfismos porque pensaban que violaban la inmutabilidad divina.[36] König ha defendido el uso bíblico: "Los antropomorfismos en la Biblia se usan intencionalmente para hablar apropiadamente acerca de Dios, en contraposición a lo que ocurre con los vecinos de Israel."[37] A los cristianos modernos les resulta fácil conectar esa intencionalidad bíblica con la personalidad de Dios.

5. Evidencia neotestamentaria de que Dios es personal

Al menos tres tipos de evidencia pueden citarse aquí. En primer lugar, la enseñanza de Jesús acerca de Dios estaba repleta de nombres divinos personales y analógicos, como por ejemplo "Padre", "Pastor" y "Señor".[38] En segundo lugar, la comunión personal de Jesús con Dios Padre y sus oraciones al Padre sugieren un Dios personal. Sin duda éste es el caso en la oración de Jesús por sus discípulos (Juan 17) y quizá también en su oración modelo

[14] Sal. 2:11, 12; 99:5; 132:7; Isa. 66:1; Mat. 5:35; 1 Cor. 15:25, 27.
[15] Gén. 6:6; 8:21; 1 Sam. 2:35; Hech. 13:22.
[16] Gén. 3:8; Deut. 4:33; 5:25; Jos. 24:24; 1 Sam. 15:22; Sal. 29:3-5; Eze. 10:5; Job 40:9; Mar. 1:11; 9:7; Juan 12:28.
[17] Deut. 7:8; 10:15; Ose. 11:1; Isa. 43:4; Juan 3:16, 35; 2 Cor. 9:7; 1 Jn. 4:9, 10, 16.
[18] Gén. 6:6, 7; Núm. 23:19; 1 Sam. 15:11, 35; Jer. 4:28; Heb. 7:21.
[19] Isa. 1:11; 65:12; Heb. 10:6, 10, 38.
[20] Sal. 2:4; 37:13; 59:8.
[21] Deut. 28:63; 30:9; Luc. 15:7, 10.
[22] Exo. 20:5; 34:14.
[23] Exo. 4:14; Núm. 11:10; Deut. 6:15; Jue. 2:14; Isa. 5:25; Jer. 4:8; Rom. 1:18; 9:22.
[24] Lev. 26:30; Amós 5:21.
[25] Exo. 34:6; Deut. 4:31; Sal. 103:8; Ose. 1:6, 7; Jon. 4:2; Neh. 9:17, 31; Rom. 9:15, 16; Fil. 2:27.
[26] Deut. 13:17; 30:3; 2 Rey. 13:23; Sal. 86:15; Jer. 12:15; Rom. 9:15.
[27] Gén. 16:13; 31:42; Exo. 3:4; Mat. 6:4, 6, 18.
[28] 2 Sam. 22:7; 1 Rey. 8:30; Juan 11:41, 42.
[29] Gén. 8:15; 46:2; Exo. 7:8; Núm. 12:4; Isa. 8:11; Mar. 12:26; Hech. 18:9.
[30] Isa. 5:26; 7:18.
[31] Gén. 2:2, 3; Exo. 31:17.
[32] Gén. 11:5, 7.
[33] Gén. 8:21.
[34] Gén. 3:8.
[35] Apoc. 4:2; 5:1.
[36] König, *Here I Am!*, pp. 60, 63, 66, 84.
[37] Ibíd., p. 97.
[38] Ver arriba, cap. 13, II, B, 2.

(Mat. 6:9-13; Luc. 11:2-4). En tercer lugar, la experiencia apostólica con Dios apunta a los términos modernos "persona" y "personal". De especial importancia en este sentido son la referencia en el sermón de Pedro al "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres" (Hech. 3:13), la descripción de Pablo en Atenas del Creador que da vida a todos (Hech. 17:24, 25), la afirmación de Pablo acerca de "la luz para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo" (2 Cor. 4:6) y la referencia petrina al amor por y la gozosa confianza en el Cristo invisible ya ascendido (1 Ped. 1:8).

B. EL DIOS PERSONAL: LA TAREA APOLOGETICA

Ya nos hemos referido al impacto del panteísmo idealista y de la filosofía del proceso sobre el uso cristiano de términos tales como "persona" o "personal" referidos a Dios, que hace que tales expresiones sean deseables y aun necesarias. La naturaleza de la interacción cristiana con estas corrientes necesita ser clarificada.

1. El panteísmo idealista: Spinoza, Schelling y Hegel

a. Baruch Spinoza

Spinoza, judío excomulgado y filósofo, enseñó que Dios es

> un ser absolutamente infinito, esto es, substancia que consiste en atributos infinitos, de los cuales cada uno expresa la esencialidad eterna e infinita... Dios es la única substancia, y la substancia se identifica con Dios... Dios es la causa inmanente del universo pero no su creador... Asimismo, no hay una verdadera distinción metafísica entre Dios y el universo.[39]

b. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854)

Como profesor de filosofía en varias universidades alemanas, influenciado por la filosofía de J. G. Fichte, Schelling "no diferenciaba totalmente entre el sujeto y el objeto, entre el ego y el no-ego". Tanto el sujeto como el objeto se combinan en el Absoluto. "No existe la realidad en los seres individuales", pues "son meramente modos del Absoluto".[40]

c. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel, también profesor de filosofía en diversas universidades alemanas, desarrolló el concepto del Absoluto.

> El Absoluto no es la cosa-en-sí; no es una fuerza trascendente ni tampoco un ego

[39] Frederick Mayer, *A History of Modern Philosophy* (New York: American Book Company, 1951), pp. 134, 135-36.
[40] Ibíd., pp. 342, 344.

subjetivo. El Absoluto es el proceso del mundo en sí,... caracterizado... por la actividad. El Absoluto representa un proceso que... alcanza una expresión completa en la filosofía hegeliana.

No se trata del Dios del teísmo.

El Absoluto no está parado más allá de la historia humana, ni tampoco cambia las leyes de la historia.

Así

tenemos en Hegel un proceso racional del mundo, que él denominó la Idea Absoluta.[41]

Hegel sirvió de puente entre el idealismo alemán y la posterior filosofía angloamericanadel proceso .

2. La filosofía del proceso: Whitehead y Hartshorne

a. Alfred North Whitehead

Whitehead, matemático inglés y profesor de filosofía de la Universidad de Harvard (EE. UU. de A.), fue el padre de la filosofía moderna del proceso. Rechazó la doctrina hebreo-cristiana de la creación divina en pro de la idea griega del proceso. Este proceso avanza permanentemente y es en sí la realidad. El ser humano, como co-creador, participa en la divinidad y así llega a la inmortalidad general. Whitehead evitaba los antropomorfismos pero le atribuyó a Dios el conocimiento o la conciencia, la capacidad de relacionarse, de comunicarse, de influenciar y ser influenciado, la libertad de elección dentro de la consistencia y el tener una intención o un propósito.[42]

b. Charles Hartshorne

Hartshorne, profesor de filosofía de la Universidad de Texas en Austin (EE. UU. de A.), desarrolló el término "bipolar" para describir conceptualmente a Dios en su "ser" *(being)* y en su "llegar a ser" *(becoming)*, enfatizando especialmente este último.[43]

En una evaluación crítica de la filosofía del proceso, Eric C. Rust ha llegado a la conclusión de que el sistema de Whitehead es un "panteísmo velado de corte spinozístico" y que Hartshorne, quien intenta evitar tanto el teísmo como el panteísmo clásicos, ha llegado finalmente al "panenteísmo".[44]

La moderna afirmación cristiana de que Dios es "personal" está diseñada

[41] Ibíd., p. 357.
[42] Basado sobre una afirmación hecha por Whitehead seis semanas antes de su muerte, citada por Norman Pittenger, *Alfred North Whitehead* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1969), pp. 296-97, 35-36.
[43] Pittenger, *Alfred North Whitehead*, p. 35.
[44] *Evolutionary Philosophies and Contemporary Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), pp. 113, 178.

aunque sea en parte para ser una respuesta apologética a las tendencias panteístas de la filosofía occidental moderna.

C. EL DIOS PERSONAL: ESENCIAL PARA LA PERSONALIDAD DE LOS SERES HUMANOS

Por lo menos a partir de la época de Juan Calvino y posiblemente ya de antes, los pensadores cristianos han visto la personalidad humana como un derivado de la personalidad de Dios. En el comienzo de sus *Institutio Religionis Christianae* (1559), Calvino afirma:

Nuestra sabiduría... consiste casi enteramente de dos partes: el conocimiento de Dios y de nosotros mismos. Pero puesto que ambos están conectados con muchos vínculos, no es fácil determinar cuál de los dos es el primero, el que engendra al otro. Pues, en primer lugar, nadie puede examinarse sin dirigir inmediatamente sus pensamientos hacia el Dios en quien vive y se mueve... Toda persona, por tanto, al llegar al conocimiento de sí, no solamente es urgida a buscar a Dios, sino que también va dirigida como de la mano hacia él.

Por otro lado, es evidente que la persona nunca alcanza un verdadero conocimiento de sí sin haber contemplado previamente el rostro de Dios y descendido, después de tal contemplación, a mirarse.[45]

Calvino subrayó entonces la interconexión entre nuestro conocimiento de Dios y nuestro conocimiento de nosotros mismos.

Francis A. Schaeffer ha tratado este tema en el contexto de la segunda mitad del siglo XX, con un propósito más apologético:

O bien todo tiene un comienzo personal o lo que queda es que lo impersonal expela por casualidad fuera de la secuencia del tiempo. El que la segunda alternativa pueda estar velada por palabras con otra connotación no cambia este hecho. Las palabras que usa el panteísmo oriental; las nuevas palabras teológicas tales como el "fundamento del ser" de Tillich; el cambio en el enfoque secular de la masa a la energía y de allí al movimiento; todos terminan en la ecuación: lo impersonal más el tiempo más la casualidad. Si *ésta* realmente es la única respuesta a la personalidad humana, entonces la personalidad no es otra cosa que una ilusión, una especie de chiste enfermo que no puede ser suavizado por ningún malabarismo semántico. Solamente algún tipo de salto místico nos permite aceptar que la personalidad provenga de lo impersonal.

Este es el nudo del asunto; o bien... la creación por el Dios personal, o el maldito ruido ensordecedor de John Cage.[46]

Así, la naturaleza personal de los seres humanos depende enteramente de la personalidad de Dios.

Millard Erickson ha delineado algunas de las consecuencias para los cris-

[45] *Institutes of the Christian Religion*, 1.1-2, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 37-38.
[46] *The God Who Is There: Speaking Historic Christianity into the Twentieth Century* (Chicago: Inter-Varsity Press, 1968), pp. 88, 91.

tianos modernos de la personalidad de Dios. La relación del cristiano con Dios "tiene una dimensión de calidez y empatía", pues "Dios no es una oficina o un ministerio; no es una máquina o una computadora que automáticamente suple las necesidades de la gente". Por otra parte, es una relación recíproca. "Dios ha de ser tratado como un ser, no como un objeto o una fuerza" y por lo tanto "no puede ser usado o manipulado". Finalmente, "Dios es un fin en sí mismo, no un medio para llegar a otro fin" y así "lo hemos de valorar por lo que es en sí mismo, no meramente por lo que hace".[47]

D. EL DIOS PERSONAL: DISTINTO A LAS "PERSONAS" DE LA TRINIDAD

Todas las afirmaciones acerca del carácter personal de Dios, que parecen ser necesarias para poder distinguir la concepción cristiana de Dios de las filosofías panteístas y del proceso, deben ser cuidadosamente diferenciadas del uso histórico del término "persona" (en latín *persona;* en griego *hupóstasis*) como palabra trinitaria para hablar del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este último uso se remonta a una palabra latina que denotaba la máscara utilizada por los actores de teatro. Aparentemente, tal como se lo aplicó originalmente al Padre, Hijo y Espíritu Santo en el siglo III, el término no representaba —como muchas veces ocurre con la palabra moderna "persona"— un ser totalmente individualizado.[48]

En lo referido a la doctrina cristiana de la Trinidad, el vocablo "persona" expresa la diferenciación esencial dentro de la divinidad. En lo que se refiere a la doctrina cristiana de Dios en el contexto de las filosofías modernas, los vocablos "persona" y "personal" apuntan al ser de Dios entendido de algún modo análogamente a los seres humanos, pues también éstos son individuos que se diferencian de los otros seres, de la naturaleza y de la historia. Estos dos significados de las expresiones deben quedar claros y tomarse siempre en cuenta.

II. EL DIOS PRESENTE

¿Debemos hablar de la "omnipresencia" de Dios o de la "presencia" de Dios? El primer término se deriva de la palabra latina *omnipraesentia,* utilizada por la escolástica medieval. A. H. Strong expresó la posición tradicional posmedieval al definir el término "omnipresencia" como queriendo decir que "Dios... penetra y llena el universo en todas sus partes". Por cierto, "Dios como un todo está en todos lados", pero su presencia "no es necesaria, sino libre".[49] Herman Bavinck (1854-1921) retuvo el término "omnipresencia", intentando esbozar un equilibrio agustiniano entre la trascendencia y la inmanencia.[50] Emil Brunner criticó el impacto de la doctrina escolástica de la omnipresencia, pues lo consideraba susceptible al panteísmo, pero aun así no

[47] *Christian Theology,* p. 270.
[48] Ver abajo, cap. 23, I, B.
[49] *Systematic Theology,* pp. 279-82.
[50] *The Doctrine of God,* trad. William Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 157-64, esp. 158.

abandonó el término.[51] Karl Barth también retuvo el término pero definiéndolo de manera que se evitaran algunos de los peligros de su uso en el pasado.[52] Erickson ha tratado la presencia de Dios como subsidiaria a la discusión sobre trascendencia e inmanencia, insistiendo que éstas "no deben ser entendidas como atributos de Dios" pues "sobrepasan las barreras de los diversos atributos".[53]

A. EL CONCEPTO BIBLICO DE LA PRESENCIA DE DIOS

La enseñanza bíblica relativa a la presencia de Dios refleja distintos aspectos o grados de la presencia de Dios.

1. La presencia de Dios extensiva o general

La presencia de Dios a veces se describe extensivamente: ninguna criatura humana puede escaparse de la presencia divina; no existe la ausencia divina. Las palabras del Salmo 139:7-10 expresan este uso:

> ¿A dónde me iré de tu Espíritu?
> ¿A dónde huiré de tu presencia?
> Si subo a los cielos, allí estás tú;
> si en el Seol hago mi cama, allí tú estás.
> Si tomo las alas del alba
> y habito en el extremo del mar,
> aun allí me guiará tu mano,
> y me asirá tu diestra.[54]

El salmista no está postulando una omnipresencia especulativa. Más bien, se ve confrontado con la imposibilidad de cometer pecados y transgresiones lejos de la presencia de Dios. De hecho, no hay lugar alguno del cual Dios esté totalmente ausente. Las personas, aun en la desesperación, nunca pueden escabullirse de la presencia de Dios.

2. La presencia de Dios intensiva o especial

La presencia de Dios a veces es considerada como una presencia tan íntima o especial que se la puede diferenciar de la presencia general de Dios. Un ejemplo es la promesa divina a Jacob en Betel: "He aquí que yo estoy contigo; yo te guardaré por dondequiera que vayas y te haré volver a esta tierra. No te abandonaré hasta que haya hecho lo que te he dicho" (Gén. 28:15). Están las promesas gemelas de Jesús: "Porque donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mat. 18:20) y "... he aquí, yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (Mat.

[51] *The Christian Doctrine of God,* pp. 256-61.
[52] *Church Dogmatics,* II/1, pp. 461-90.
[53] *Christian Theology,* pp. 301-19.
[54] Ver asimismo Jer. 23:23, 24.

28:20). Santiago amonestó: "Acercaos a Dios, y él se acercará a vosotros. Limpiad vuestras manos... y purificad vuestros corazones..." (4:8). Tal como se utilizan en la Biblia, la cercanía y la distancia pueden tener un significado que no se refiere al espacio. La distancia y la presencia de Dios pueden estar en lo escondido y en la revelación, en la ira o en la gracia. Pueden identificarse tres significados de la presencia especial:

a. La presencia de Dios es esencial para su obra completa reveladora y redentora en la historia. Esto significa específicamente la encarnación de la Palabra o del Hijo de Dios: "... y llamarás su nombre Emanuel, que traducido quiere decir: Dios con nosotros" (Mat. 1:23b) y "el Verbo se hizo carne y habitó [o acampó] entre nosotros" (Juan 1:14a). También expresa el advenimiento del Espíritu Santo: "Pero recibiréis poder cuando el Espíritu Santo haya venido sobre vosotros..." (Hech. 1:8a).

b. La presencia de Dios significa que se quita la distancia producida por el pecado (o el distanciamiento de Dios que es pecado) y se restaura la cercanía (por medio del perdón del pecado) y la comunión, a los gentiles y a los judíos, por medio del nuevo pacto (Hech. 2:39; Ef. 2:13, 17).

c. La presencia de Dios significa para los cristianos que el Espíritu Santo mora en nosotros, ya sea en los cuerpos físicos de cristianos individuales (1 Cor. 6:19), o en la comunidad cristiana como "templo de Dios" (Ef. 2:20b, 21; 1 Cor. 3:16).

3. La presencia de Dios única, plena y particular

Esta presencia puede encontrarse solamente en Jesucristo, el Hijo de Dios: "Por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud" (Col. 1:19).

B. CONCEPTOS ALTERNATIVOS NO BIBLICOS

Pueden diferenciarse dos conceptos alternativos de la presencia divina, aunque al mismo tiempo están estrechamente ligados.

1. El concepto filosófico de la omnipresencia

Según este punto de vista, la presencia de Dios consiste de una presencia neutral y casi estática en todos los puntos del espacio. Parece favorecer la distribución espacial de Dios. Este concepto se ve amenazado permanentemente por el peligro de perder de vista la relativa independencia de las criaturas y de la creación, cayendo así en el panteísmo.

2. El concepto místico de la presencia divina por medio de la "chispa divina" en los seres humanos

Algunas formas del misticismo postulan la existencia de una "chispa divina" en el interior de los seres humanos. Al volcarse hacia esta chispa, las personas pueden darse cuenta intuitivamente de la cercanía y de la presencia de Dios. Por consiguiente, la presencia divina no depende de que Dios tome la

iniciativa para revelarse y actuar salvíficamente en el amplio escenario de la historia humana. Una respuesta mística consecuente torna innecesarias la revelación bíblica o especial y la redención.

III. LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Habiendo considerado los nombres de Dios, su naturaleza personal y su presencia, nos dedicaremos ahora a indagar acerca de los atributos o de las características de Dios según la revelación cristiana. Es necesario un estudio preliminar o general de los atributos divinos antes de pasar a explicar los atributos particulares.

A. LA NATURALEZA Y LA POSIBILIDAD DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

1. Algunas definiciones de los atributos divinos

Los teólogos cristianos que han tratado los atributos de Dios normalmente han ofrecido alguna definición general de los mismos. Tres ejemplos de tales definiciones son suficientes como para obtener una comprensión más clara del término. A. H. Strong definió los atributos de Dios como "aquellas características distintivas de la naturaleza divina que son inseparables de la idea de Dios y que constituyen la base y el fundamento de sus diversas manifestaciones a las criaturas".[55] De manera similar, según Millard Erickson, los atributos de Dios "son características objetivas ['permanentes'] de su naturaleza" que son "inseparables del ser o de la esencia de Dios" y que pertenecen "a toda la divinidad".[56] W. T. Conner precisó que los atributos son "aquellas cualidades o características del Ser divino, en virtud de las cuales él es distinto de todos los seres creados y sin las cuales él no sería digno del culto y del servicio de los hombres".[57]

2. Algunas perplejidades relativas a los atributos divinos

Algunos han expresado reservas y vacilado con respecto a los atributos divinos a pesar de la existencia de definiciones tales como las que hemos mencionado.

a. Los atributos que se le confieren a Dios ¿son un producto de las proyecciones mentales de los teólogos más que formulaciones que hagan justicia a los datos de la revelación? Sin duda, siempre debe tomarse en cuenta la incidencia del factor humano cuando se identifican y describen los atributos divinos. El hecho de que no exista una lista universalmente aceptada de los atributos divinos es indicación de ese factor humano. Pero, por otra parte, cuando los teólogos se someten al modelo de autoridad religiosa que los cris-

---

[55] *Systematic Theology*, p. 244.
[56] *Christian Theology*, p. 265.
[57] *La Revelación y Dios*, p. 275.

tianos consideran como normativo y desarrollan su trabajo teológico acorde al mismo, ¿no deben verse sus resultados como algo que va mucho más allá de las proyecciones de los teólogos?

b. El formular los atributos divinos, ¿no le quita a los cristianos el sentido del misterio de Dios que está por detrás de toda la revelación? Eunomio de Cizico, un nominalista que sostenía que "un nombre o bien señala la esencia de algo o... es meramente un sonido vacío", afirmó: "Conozco a Dios como Dios se conoce a sí mismo."[58] Ningún teólogo responsable afirmaría hoy algo semejante. Tampoco identificaría los atributos que puedan ser humanamente formulados con la esencia misma de Dios. Un toque de realismo y una dosis de humildad nos ayudan a superar esta segunda duda acerca de los atributos divinos.

B. LAS FUENTES DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

¿De qué fuentes obtienen los teólogos cristianos los términos o los conceptos que según ellos son propios de Dios? En primer lugar, la fuente usada más extensivamente es la Biblia, incluidos ambos Testamentos. Un buen número de las características atribuidas a Dios por los teólogos cristianos son expresiones bíblicas que pueden descubrirse fácilmente en una concordancia bíblica. Algunos ejemplos son la santidad, la ira, la justicia, el amor, la fidelidad, la misericordia y la gracia. En segundo lugar, algunas de las cualidades atribuidas a Dios se expresan con términos que tienen su origen en la filosofía griega. La impasibilidad de Dios (su incapacidad de sufrir), por ejemplo, probablemente fue tomada de la herencia griega por los Padres de la iglesia. Las objeciones recientes a este atributo en particular se basan por lo menos en parte sobre el argumento de que la impasibilidad es un concepto griego, pero no bíblico. En tercer lugar, algunos atributos provienen de la escolástica medieval. Esto rige especialmente en el caso de los tres atributos "omni": omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia. Por último, algunos atributos posiblemente tengan su origen en cosmovisiones modernas tales como el teísmo; puede ser el caso de la infinidad, la inmensidad y la aseidad.

C. MODELOS DE CLASIFICACION DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Se han desarrollado varios modelos para clasificar los atributos de Dios.

1. Atributos negativos, positivos y causativos

Este esquema de alguna manera clásico se remonta a Clemente de Alejandría. En primer lugar, están las aseveraciones negativas que pueden hacerse acerca de Dios o más específicamente acerca de lo que no es Dios. Estos atri-butos, tal como se expresan en castellano, generalmente tienen el

58 John Courtney Murray, *The Problem of God, Yesterday and Today*, p. 61. Guillermo de Occam abogó por el extremo opuesto, es decir, sostenía que los atributos divinos no están fundados o basados en el ser de Dios, sino que son "el producto del intelecto humano". Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 tomos (Cambridge: University Press, 1986), 1:68-69.

prefijo negativo "in" y terminan en "able" o "ible". Así, se dice que Dios es inmutable, incomprensible, invisible, impasible, etc. Los ortodoxos griegos llaman a esto "teología apofática" en base a la palabra griega que significa "negación". En segundo lugar, están las afirmaciones positivas acerca de Dios según las cuales sus atributos son los más supremos o eminentes de una categoría: Dios es el más santo, el más sabio, el más amoroso, el más misericordioso, etc. En tercer lugar, están las afirmaciones acerca de las relaciones contingentes de Dios con el mundo: Dios es eterno (con respecto al tiempo) y es inmenso (con respecto al espacio).[59]

2. Atributos comunicables e incomunicables

Este modelo ha sido utilizado especialmente por los teólogos reformados modernos. Los atributos incomunicables son aquellos que Dios no comparte y que no se reflejan en los seres humanos, mientras que los atributos comunicables son los que Dios comparte con las personas y que por consiguiente se reflejan en ellas. Herman Bavinck clasificó como "incomunicables" la independencia, la inmutabilidad, la eternidad, la omnipresencia, la unidad y la simplicidad; como "comunicables" eligió la espiritualidad, la invisibilidad, la omnisciencia, la sabiduría, la veracidad, la bondad, la justicia, la santidad, la voluntad, la omnipotencia, la perfección, la bienaventuranza y la gloria.[60] Louis Berkhof confeccionó una lista similar.[61]

3. Atributos absolutos y relativos

A. H. Strong abogó por una clasificación dual: los atributos "absolutos" o "inmanentes" y los atributos "relativos" o "transitivos". Los primeros son los que "respetan el ser interior de Dios, que están involucrados en la relación de Dios consigo mismo, que pertenecen a su naturaleza independientemente de su conexión con el universo". Aquí se incluyen la vida, la personalidad, la autoexistencia, la inmutabilidad, la unidad, la verdad, el amor y la santidad. Los segundos son aquellos "que respetan la revelación del ser de Dios hacia afuera, que están involucrados en la relación de Dios con la creación y que son ejercitados como consecuencia de la existencia del universo y de la dependencia de Dios". Strong citó como ejemplos de esta categoría la eternidad, la inmensidad, la omnipresencia, la omnisciencia, la omnipotencia, la veracidad, la fidelidad, la misericordia, la bondad, la justicia y la rectitud. Aunque intentó integrar la santidad en este modelo dual, Strong insistió tanto en que "la santidad es el atributo fundamental de Dios" que de hecho la santidad pasó a transformarse en un tercer tipo de atributo.[62]

59 Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon Press, 1886), pp. 62-64; John Patrick, *Clement of Alexandria* (Edinburgh, London: William Blackwood and Sons, 1914), pp. 69-75. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 4ta. ed. rev. y ampl., 1979, pp. 52-53, les atribuyó a los escolásticos una triple clasificación: causativa, negativa y eminente o positiva.
60 *The Doctrine of God*, pp. 113-251.
61 *Systematic Theology*, pp. 55-81.
62 *Systematic Theology*, pp. 243-303.

4. Atributos naturales y morales

E. Y. Mullins distinguía entre los atributos "naturales" o "pertenecientes a la naturaleza de Dios" y los atributos "morales" o "pertenecientes a su carácter moral y relaciones". Entre los primeros se encontraban la autoexistencia ("existencia propia"), la inmutabilidad, la omnipresencia, la omnisciencia, la omnipotencia, la eternidad y la inmensidad. Entre los segundos se incluían la santidad, la justicia, el amor y la verdad.[63] El uso por parte de Millard Erickson de dos categorías denominadas "grandeza" y "bondad" de Dios es bastante similar a la clasificación de Mullins.[64]

5. Atributos relativos al misterio, la irresistibilidad, el dinamismo y la santidad

John Macquarrie ha empleado un sistema cuaternario para clasificar los atributos. Entre los atributos relativos al "misterio" están la incomparabilidad, la incomprensibilidad, la suprarracionalidad de Dios, y el hecho de que es una persona. La categoría de la "irresistibilidad" comprende la inmensidad, la infinidad, la eternidad, la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia de Dios. La fidelidad o inmutabilidad, la individualidad, la perfección y la bondad de Dios pertenecen a la categoría del "dinamismo", mientras que la ira, la justicia, la rectitud, la gracia, el amor y la misericordia divinas pertenecen a la "santidad". Según Macquarrie, Dios es un "ser santo" y, sin embargo, el amor "tiene un lugar supremo".[65]

6. La conexión bipolar con los principales atributos

Algunos teólogos han preferido congregar los diversos atributos divinos en grupos en torno a los atributos que se consideran primarios. En general, los atributos primarios han sido dos. Emil Brunner eligió la santidad y el amor como los atributos primarios que forman la base de conjuntos informales.[66] Karl Barth postuló tres pares de atributos pertenecientes a "las perfecciones del amor divino", y tres pares de atributos ligados a "las perfecciones de la libertad divina".[67] Martín Lutero[68] y John Dillenberger (1918-)[69] hicieron del "Dios escondido" y del "Dios revelado" las categorías que agrupan a los otros atributos. Algo distinta fue la opción de Hendrikus Berkhof, quien apareó una serie de atributos de la trascendencia cada uno con un atributo de la condescendencia.[70]

63 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 226-248.
64 *Christian Theology*, pp. 263-300.
65 *Principles of Christian Theology*, pp. 186-93.
66 *The Christian Doctrine of God*, pp. 157-289.
67 *Church Dogmatics*, II/1, pp. 351-677.
68 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 20-34, 274-86.
69 *God Hidden and Revealed* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1953).
70 *Christian Faith.*

7. El rechazo de las clasificaciones en favor de un atributo central

Los teólogos suecos lundensienses elevaron el *agápe* a la condición de atributo divino central, como puede verse en los escritos de Anders Nygren,[71] Gustav E. H. Aulén[72] y del norteamericano Nels F. S. Ferré.[73] Peter Taylor Forsyth tendía a hacer de la santidad el atributo central.[74]

D. LA CORRELACION DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Tomar conciencia de los diversos modelos que sirven para clasificar los atributos de Dios y tener una noción de la historia de cómo se los ha manejado puede llevar al reconocimiento de que es menester una correcta correlación de los atributos. Tal correlación —o la falta de ella— puede tener un efecto profundo sobre todo el resto de nuestra teología. Dos peligros que surgen en torno a la correlación son dignos de tenerse en cuenta. En primer lugar, debe evitarse una yuxtaposición de los atributos que sugiera que hay un conflicto o una guerra interna dentro del ser de Dios. Marción (?-c. 160) postuló una tal antítesis entre la justicia y el amor y terminó creyendo en la existencia de dos dioses.[75] En segundo lugar, debe evitarse el énfasis unilateral sobre un atributo o grupo de atributos de tal manera que se disimule, minimice o niegue la existencia de otro atributo o grupo de atributos. La teología medieval tardía de divulgación popular, y en algunos casos los escritos de los mejores teólogos, identificaban la *justitia Dei* tan absolutamente con el castigo que ya no podían conectarla con la salvación.[76] La absolutización que hace Nels F. S. Ferré de *agápe* aparentemente lo llevó a optar por un universalismo escatológico. [77] Quizá no merezcan el mismo énfasis todos los atributos, pero la correlación responsable de los atributos divinos es una de las características de una buena teología cristiana.

71 *Agape and Eros*, trad. Philip S. Watson (London: S.P.C.K., 1954).
72 *The Faith of the Christian Church*, pp. 120-53.
73 *The Christian Understanding of God* (London: SCM Press, 1952), pp. 15-46.
74 *God the Holy Father* (London: Independent Press, Ltd., 1957).
75 Blackman, *Marcion and His Influence*, pp. 66-73; F. J. Foakes-Jackson, *Christian Difficulties in the Second and Twentieth Centuries: A Study of Marcion and His Relation to Modern Thought* (Cambridge: W. Heffer and Sons; London: Edward Arnold, 1903), pp. 46-82.
76 Sobre la historia de la doctrina medieval de la justicia de Dios, ver McGrath, *Iustitia Dei*, 1:51-70.
77 *The Christian Understanding of God*, pp. 114-18.

15
EL DIOS SANTO

En nuestra discusión sobre los diversos modelos que existen para clasificar los atributos divinos, tratamos de establecer claramente que el método que ha de emplearse para ordenar e interpretar estos atributos es sumamente importante. De hecho, el método puede afectar el contenido de los atributos. En el siguiente tratamiento de los atributos, la santidad, en la que se pone mucho énfasis en el Antiguo Testamento, y el amor, que es tan central para el Nuevo Testamento, constituirán los centros organizativos. En torno a ambos se agruparán otros atributos emparentados con ellos, y la justicia servirá de "puente" entre la santidad y el amor. Dedicaremos una atención especial a los atributos específicamente mencionados en la Biblia.

I. EL USO Y LOS SIGNIFICADOS DEL TERMINO "SANTO" EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

A. EL TERMINO Y SU ETIMOLOGIA

El verbo hebreo *qadash* conjugado en la forma *qal* significa "ser santo" y en las formas *piel* y *hifil* "hacer santo, santificar, consagrar o dedicar". El adjetivo hebreo *qadosh* significa "santo" y como sustantivo significa "el santo". El sustantivo hebreo *qodesh* significa "cosa santa" o "santidad". Esta familia de palabras se usa en el Antiguo Testamento para transmitir el concepto de que Dios es verdaderamente santo.

El significado más antiguo u original de *qadash* y sus derivados probablemente se haya perdido. Se cree que la palabra tenía un significado físico o no religioso en el hebreo y otras lenguas semíticas. Sin embargo, los únicos ejemplos sobrevivientes de su uso son de naturaleza religiosa. Los estudiosos del Antiguo Testamento han sugerido frecuentemente que la idea básica de *qadash* era "cortar, separar" y por lo tanto "enaltecer".[1]

B. LA SANTIDAD ENTENDIDA COMO SEPARACION O TRASCENDENCIA

Ya en las menciones más antiguas del Antiguo Testamento, los términos

[1] *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, pp. 21-32.

"santo" y "santidad" parecen haber denotado la idea de separación o trascendencia. La santidad significaba lo que era singular, distintivo y trascendentalmente distinto a la humanidad. El énfasis sobre el Dios santo ayudó a evitar que los autores del Antiguo Testamento cayeran en el panteísmo o el inmanentismo. Pero no debemos interpretar el concepto veterotestamentario de la santidad divina meramente en el sentido negativo de estar "separado de"; también debe tomarse en cuenta el sentido positivo del estar "separado para". "Dios está separado y es distinto porque es Dios."[2] El Santo es el "enteramente otro".

C. LA SANTIDAD COMO SINONIMO DE LA DEIDAD

El término "santo" y sus derivados se usaban como sinónimos de la deidad en el Antiguo Testamento y también en las religiones paganas. En este caso, "santo" no indica un atributo o una característica particular de la deidad sino el hecho o el ser esencial de la divinidad.

1. En el libro de Isaías el término "el Santo de Israel", referido al Dios de Israel, aparece 27 veces.[3] Trece de las menciones están en los caps. 1—39, 12 en los caps. 40—55 y dos en los caps. 56—66. El término "el Santo de Israel" se usa en el Salmo 89:18 y la expresión "el Santo en medio de ti" en Oseas 11:9.

2. Otra indicación que la santidad en el pensamiento hebreo puede ser un sinónimo de la deidad se puede ver al comparar Amós 6:8: "El Señor Jehovah ha jurado por su alma" con Amós 4:2: "El Señor Jehovah juró por su santidad".[4] También Oseas 11:9 es pertinente a esta utilización: "... porque soy Dios, y no hombre. Yo soy el Santo en medio de ti".

3. En el libro de Daniel se usa la expresión "espíritu de los dioses santos" (4:8, 9; 5:11) y en una inscripción fenicia se encuentra la frase "dioses santos".[5]

D. LA SANTIDAD APLICADA A LOS SERES HUMANOS, LOS LUGARES Y LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

En un sentido secundario o derivado la santidad llegó a aplicarse a ciertos seres humanos, lugares o instituciones conectados con la fe de los israelitas. Estos se llamaban "santos" porque estaban dedicados a Yavé, el Dios de Israel. La nación de Israel era "santa" (Exo. 19:6; Deut. 7:6), y el sábado era un día "santo" (Exo. 10:8-11; 31:14, 15). También eran "santos" el tabernáculo (Exo. 40:9), el lugar santo y el lugar santísimo del tabernáculo (Exo. 26:33), los sacerdotes (Lev. 21:6), sus vestiduras (Exo 28:2, 4) y el aceite de la unción (Exo. 30:25). De igual manera el diezmo (Lev. 27:30, 32), los utensilios que estaban en el tabernáculo (1 Rey. 8:4) y el arca del testimonio (2 Crón. 35:3) se

[2] Ibíd., p. 30.
[3] 1:4; 5:19, 24; 10:17, 20; 12:6; 17:7; 29:19; 30:11, 12, 15; 31:1; 37:23; 41:14, 16, 20; 43:3, 14, 15; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 54:5; 55:5; y 60:9. El "Santo de Jacob" es utilizado en el 29:23.
[4] Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 155.
[5] Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament*, p. 138.

denominaban "santos". Lo mismo se decía de Jerusalén (Isa. 52:1; 66:20; Neh. 11:1), del monte de Sion (Sal. 2:6), del templo (Sal. 11:4; 65:4; 79:1), del pacto (Dan. 11:28, 30) y de los ángeles (Job 5:1; Sal. 89:5, 7).

Este uso derivado no conllevaba una connotación moral o ética con respecto a las personas de las cuales se decía que eran "santas".[6] Hay por lo menos tres evidencias que afianzan tal afirmación: En primer lugar, la aplicación del término "santo" a las cosas impersonales era en sí una indicación de que la palabra no tenía necesariamente un sentido moral o ético. En segundo lugar, el término se aplicaba a las deidades paganas, a las cuales sus devotos no atribuían altas cualidades éticas. En tercer lugar, el hecho de que un término de la misma raíz hebrea se usara para aludir a las prostitutas del templo y a los sodomitas es una prueba importante de que el uso aplicado o secundario del vocablo santidad no conllevaba un significado básico moral o ético.[7]

E. LA SANTIDAD Y LA PUREZA CEREMONIAL

En el Antiguo Testamento lo "santo" se contrastaba con lo "profano" *(halil)*, una palabra derivada del verbo *halal*, que significa "desecrar, quitar santidad". Así, la limpieza o pureza llegó a asociarse con la santidad, sin llegar a ser sinónimas. Lo "profano" y lo "impuro" no podía tornarse santo.[8] Pero la pureza es "solamente una condición de posibilidad de la santidad, no la santidad misma".[9]

F. LA SANTIDAD ENTENDIDA COMO RECHAZO DIVINO AL PECADO HUMANO

En Isaías 6, la visión que tiene Isaías de Yahvé como "santo" involucra el claro reconocimiento del profeta de su propia impureza religioso-moral, de la impureza del pueblo de Judá, del perdón otorgado por Yahvé y de su propio llamamiento profético. En este pasaje, la santidad se contrapone directamente al pecado y al mal; es más que la trascendencia o que un sinónimo de la deidad. Los "pensamientos" y "caminos" del "Santo de Israel" se mueven en un plano muy superior al de los "pensamientos" y "caminos" de los seres humanos (Isa. 55:5, 8, 9). "Pero Jehova de los Ejércitos será exaltado en el juicio; el Dios santo será reconocido como santo por su justicia" (Isa. 5:16).

II. EL USO Y LOS SIGNIFICADOS DEL TERMINO "SANTO" EN EL NUEVO TESTAMENTO.

En el Nuevo Testamento encontramos el adjetivo *ágios*, que significa "santo", el verbo *agiázo*, "hacer santo, santificar" y el sustantivo *agiosúne*, "santidad". Esta familia semántica, sin embargo, no se usa tan frecuentemente para hablar de Dios como la familia paralela de palabras en el Antiguo

[6] Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 145.
[7] Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament*, p. 151.
[8] Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, pp. 41-43.
[9] Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 152.

Testamento. Esta aparente deficiencia neotestamentaria se compensa con la extensiva enseñanza referida al Espíritu Santo en el Nuevo Testamento.[10]

La idea de la santidad entendida como trascendencia no está ausente del Nuevo Testamento. Se puede detectar este sentido en Mateo 6:9: "Santificado sea tu nombre", y en la referencia de Jesús al "Padre santo" en su oración por sus discípulos (Juan 17:11). A veces el término "santo" parece señalar la perfección ética de Dios, como en 1 Pedro 1:15, 16, que es una cita y aplicación de Levítico 11:44, cuyo contexto es más ceremonial. En tal caso, la santidad de Dios es el modelo de la santidad de los cristianos. En 1 Juan 2:20, donde el término "el Santo" es difícil de definir, quizás sea un sinónimo de la deidad.

III. DEFINICIONES MODERNAS REPRESENTATIVAS DEL TERMINO "SANTIDAD"

Las conclusiones de la teología bíblica con respecto a los significados y usos de "santo" aplicados a Dios, ¿resultan en una definición teológica moderna uniforme y consensual? La respuesta no es afirmativa, pues existen diversas definiciones de la santidad divina. A continuación examinaremos algunos ejemplos.

A. EL FACTOR NO RACIONAL O EXTRARRACIONAL EN DIOS

Rudolf Otto (1869-1937), teólogo protestante de Marburgo, en una conocida monografía exploró e interpretó "lo santo" como el aspecto no racional o extrarracional de Dios. Para representar esta realidad, Otto forjó la palabra "numinoso", derivada del sustantivo latino *numen*, que significa "una inclinación de la cabeza" o "una seña con la mano" o por lo tanto "la voluntad, la orden o la majestad divinas". "Lo santo" se describe como *mysterium tremendum*. El *tremendum* se caracteriza por su "majestuosidad", "irresistibilidad: y por su "energía" o "urgencia". El *mysterium* se caracteriza por la "fascinación" y es lo "enteramente otro".[11]

B. LA PUREZA DE DIOS

No pocos teólogos cristianos modernos han hecho de la pureza el significado central de la santidad de Dios. Según Charles Hodge, "el significado primario de esta palabra es ser libre de la impureza".[12] Haciendo de la santidad el atributo central de Dios y el fundamento de la obligación moral humana, A. H. Strong la definió como "la pureza autoafirmativa" de Dios.[13] J. K. Mozley afirmó que la santidad es "la trascendencia moral de Dios", "la pureza" de Dios o "el aspecto espiritual de su trascendencia en la cual está

[10] Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p. 157.
[11] *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trad. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1923; 2da. ed. 1950). El original alemán, *Das Heilige*, fue publicado en 1917.
[12] *Systematic Theology*, 1:413.
[13] *Systematic Theology*, p. 268.

dada la idea de la contradicción absoluta entre Dios y el mal".[14] Según Donald G. Bloesch, la santidad es "estar separado de todo lo que es impuro". Dios es santo y por lo tanto "debe ser intolerante del pecado y requerir solamente la pureza de corazón por parte de sus súbditos".[15] Millard Erickson ha definido la santidad como la "singularidad" o separación de Dios y como su "pureza o bondad absolutas", pero ha hecho hincapié en lo segundo al clasificar la santidad como uno de los atributos de la "pureza moral".[16]

C. EL MISTERIO SUPRARRACIONAL JUNTAMENTE CON LA PUREZA DE DIOS

Aiden Wilson Tozer (1897-1963) combinó la primera definición de santidad con la segunda. El término significa tanto el misterio "terrible", "incomprensible", "suprarracional" del pensamiento de Otto como "la personalidad y el contenido moral" cuya "pureza es infinita e incomprensiblemente plena", tal como se expresa en la Biblia.[17]

D. LA NATURALEZA Y LA ACTIVIDAD REDENTORA DIVINA FRENTE AL PECADO Y A LOS PECADORES HUMANOS

Peter Taylor Forsyth interpretó la santidad divina en conjunción con la expiación del pecado.

> [Dios] es el padre de la compasión ante la debilidad humana, más aun, el padre de la gracia ante el pecado humano, pero sobre todo el padre del santo gozo para nuestro Señor Jesucristo... En el Antiguo Testamento la paternidad no exige ni ofrece sacrificios, pero en el Nuevo Testamento el Padre Santo hace ambas cosas. La santidad es la raíz del amor, de la paternidad, del sacrificio y de la redención... El divino Padre es lo santo. Y la primera preocupación del Padre Santo es la santidad. El Padre Santo es quien puede y debe expiar... Se puede ir más allá del amor para llegar a la santidad, pero es imposible ir más allá de la santidad.[18]

E. LA UNION DE LO APARENTEMENTE OPUESTO

Tanto para Karl Barth como para Emil Brunner, la santidad divina abarca y une lo que parecieran ser características o movimientos contradictorios. Barth afirmó: "La santidad de Dios consiste en la unidad de su juicio con su gracia. Dios es santo porque su gracia juzga y su juicio es benigno." Según Barth, la gracia y la santidad son "perfecciones del amor divino". Tanto la gracia como la santidad "apuntan de un modo propio a la trascendencia de Dios con relación a todo lo que no es él mismo".[19] Emil Brunner aseveró que

---

14 *The Doctrine of God*, pp. 67, 68, 65.
15 *Essentials of Evangelical Theology*, 1:33.
16 *Christian Theology*, pp. 284-86.
17 *The Knowledge of the Holy* (New York: Harper and Brothers, 1961), pp. 110-14.
18 *God the Holy Father* (reprint ed., London: Independent Press Ltd., 1957), pp. 3-5. El libro originalmente fue publicado en 1897.
19 *Church Dogmatics*, II/1, pp. 363, 360.

"en el concepto de la santidad de Dios existe un movimiento dual de la voluntad divina: Lo que en un primer momento pareciera una dinámica contradictoria, a saber, por un lado un movimiento de retirada y exclusión y por el otro un movimiento de expansión e inclusión".[20]

F. LA TRASCENDENCIA O EL ABSOLUTISMO MORAL DE DIOS

Otros teólogos, respondiendo al "ser distinto" de Dios, han concluido que la trascendencia, la separación o la trascendencia moral representan la definición general más adecuada de la santidad de Dios. Según E. Y. Mullins, la santidad

> se halla a veces en conexión con sus atributos generales. Pero por lo regular la santidad es la manifestación de las cualidades morales de Dios. Es un término general que describe la perfección moral de Dios... La santidad de Dios, pues, es su suprema excelencia moral en virtud de la cual todos los demás atributos morales se hallan en él.[21]

Respecto de la santidad, W. T. Conner escribió:

> Es la cualidad de la infinidad, de la trascendencia o de lo absoluto que pertenece a Dios... La santidad es la perfección moral de Dios considerada desde el punto de vista de su trascendencia. La justicia es la santidad de Dios en relación con el hombre como un agente moral responsable... El amor es la santidad de Dios interesándose por el hombre en su debilidad y pecado.[22]

Norman H. Snaith (1898-1982) hizo hincapié en la trascendencia:

> Desde el principio Dios fue trascendente pues era distinto al hombre, pero nunca fue trascendente en el sentido de tomar distancia del hombre... La trascendencia no significa lejanía. Signfica ser distinto... Especialmente entre los hebreos, la trascendencia nunca implica una distancia *estática* o algún tipo de pasividad... Por lo tanto, no es suficiente decir que representa la separación entre Dios y el hombre. Más bien, representa la actividad positiva de aquel "Otro" personal, a quien los hebreos reconocían con el nombre de Jehovah.[23]

La definición de Otto de la santidad divina, que con razón afirma lo pasmoso y lo incomprensible, se ajusta menos al Nuevo Testamento que al Antiguo. La pureza entendida como definición de la santidad, como también el concepto de la santificación, son difíciles de reconciliar con las palabras de Jesús: "Por ellos yo me santifico a mí mismo" (Juan 17:19a), si ha de mantenerse su falta de pecado. Indudablemente, Forsyth tiene razón en decir que el santo Dios expía los pecados, pero ¿es esa la mejor definición de la santidad? La santidad no debe considerarse como un atributo "puente", pues es

---

20 *The Christian Doctrine of God*, p. 162.
21 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 234, 235.
22 *La Revelación y Dios*, pp. 318, 319.
23 *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, pp. 47, 49.

menester expresar su centralidad y singularidad, sin dejar de reconocer la validez de la dinámica dual esbozada por Brunner. La idea de la trascendencia —sin que se la toma acríticamente— pareciera ser la definición básica más ventajosa de lo que significa decir que Dios es "santo".

¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! Señor omnipotente,
Siempre el labio mío loores te dará;
¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! te adoro reverente,
Dios en tres Personas, bendita Trinidad.

16

ATRIBUTOS RELACIONADOS CON LA SANTIDAD

Prosiguiendo con nuestro estudio del Dios santo, es apropiado que investiguemos los atributos de Dios que pueden agruparse en torno a su santidad. Aunque cada uno de estos atributos tiene un significado particular y no ha de fusionarse con los demás, en conjunto pueden conectarse y correlacionarse con la verdad de que Dios es santo. Los atributos que hemos de considerar son la eternidad de Dios, su inmutabilidad, su sabiduría, su poder, sus celos-enojo-ira y su gloria.

I. LA ETERNIDAD DE DIOS

A. MATERIALES BIBLICOS

En el Antiguo Testamento la palabra hebrea *'olam* se usa para denotar la perpetuidad de Yahvé, y en el Nuevo Testamento el vocablo griego *aionios* refleja la idea de la eternidad de Dios. Según el salmista: "Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde la eternidad hasta la eternidad, tú eres Dios" (Sal. 90:2). Ciertamente, "tú eres el mismo, y tus años no se acabarán" (Sal. 102:27). En el libro de Isaías, se afirmó la divinidad exclusiva de Yahvé de tal manera que también está implícita su eternidad (43:10c; 44:6b). Habacuc formuló la pregunta: "¿Acaso no eres tú desde el principio, oh Jehovah, Dios mío y Santo mío? ¡No moriremos!" (1:12a). En el Nuevo Testamento, "el Rey de reyes y Señor de señores" es "el único que tiene inmortalidad", y ha de atribuírsele "el dominio eterno" (1 Tim. 6:15b, 16). Al "único Dios" han de adjudicarle "la gloria, la majestad, el dominio y la autoridad desde antes de todos los siglos, ahora y por todos los siglos" (Jud. 25). Una fórmula triádica similar se encuentra en Apocalipsis 1:8: " 'Yo soy el Alfa y la Omega', dice el Señor Dios, 'el que es, y que era y que ha de venir, el Todopoderoso.' "

B. INTERPRETACION TEOLOGICA

1. Según la Biblia, Dios está consciente del orden temporal y vitalmente vinculado a él. El Dios eterno no está divorciado del mundo temporal y espacial. Esto significa que el concepto bíblico de la eternidad de Dios no es idén-

tico a la intemporalidad platónica y a la negación del tiempo,[1] o al tiempo como "la sombra de lo eterno".[2] Significa asimismo que el concepto bíblico del tiempo no ha de identificarse necesariamente con el concepto de Soren Kierkegaard de la distinción infinita cualitativa entre la eternidad y el tiempo. Dios tras-ciende el tiempo y no está limitado por él, pero se relaciona al orden temporal en la creación y se preocupa por la subsistencia y la redención del mundo. En Jesucristo, Dios "tomó el tiempo y lo hizo suyo... [y] pudo hacerse tempo-ral".[3] "Pues, entre las antiguas tradiciones, solamente el movimiento hebreo-cristiano le asignó un papel importante al tiempo, sin hacer del tiempo la explicación última o el fundamento del universo, y sin colocar a Dios en el tiempo".[4]

2. El concepto bíblico del Dios eterno, juntamente con el papel de Dios como creador, lleva a la conclusión de que el tiempo fue creado por Dios. La visión de Orígenes era contraria a esta conclusión, pues sostenía que el tiempo es la consecuencia de la caída de seres espirituales eternamente preexistentes.[5] La generalidad de los pensadores cristianos, sin embargo, no siguió a Orígenes en este punto, sino a Agustín de Hipona, quien escribió:

> Juntamente con el movimiento de las criaturas, el tiempo comenzó su recorrido. Es inútil buscar al tiempo antes de la creación, como si el tiempo pudiera encontrarse antes del tiempo... Por consiguiente, deberíamos decir que el tiempo se inició con la creación y no que la creación comenzó con el tiempo. Pero ambos son de Dios.[6]

3. El concepto de Dios entendido como eterno significa que Dios fue antes de que existiera el tiempo y será después que éste cese. Este fue el testimonio del salmista (90:2). Según Pablo, Dios "predestinó" su sabiduría "antes de los siglos" (1 Cor. 2:7) y "nos escogió en él desde antes de la fundación del mundo" (Ef. 1:4). Por otra parte, Dios continuará después que el Hijo le haya entregado el reino (1 Cor. 15:28). "Porque de él y por medio de él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos" (Rom. 11:36). Es muy apropiada la definición de la eternidad postulada por Anicio Manlio Severino Boecio (c. 480-524), un filósofo cristiano de la antiguedad: "La eternidad es la posesión completa, simultánea y perfecta de la vida interminable."[7] Karl Barth puso énfasis en el aspecto de la simultaneidad:

> El ser es eterno en cuya duración el principio, la sucesión y el final no son tres sino uno, no estando separados como primera, segunda y tercera ocasión, sino siendo una ocasión simultánea que comprende comienzo, medio y final. La eternidad es la simultaneidad del principio, el medio y el final, y en ese sentido es pura duración... La eternidad es justamente la duración que le falta al tiempo...[8]

---

[1] Brunner, *The Christian Doctrine of God*, pp. 266-67.
[2] Henry, *Notes on the Doctrine of God*, p. 126.
[3] Barth, *Church Dogmatics*, II/1, p. 617.
[4] Henry, *Notes on the Doctrine of God*, p. 125.
[5] *De Principiis*, 2.5.4.
[6] *De Genesis Ad Litteram* 5.5.12.
[7] *De consol. phil.* 5.6, citado por Barth, *Church Dogmatics*, II/1, p. 610.
[8] *Church Dogmatics*, II/1, p. 608.

Sin embargo, puede preguntarse si el concepto de la eternidad entendido como el "tiempo extendido infinitamente" es adecuado y si realmente se ajusta a la concepción bíblica de la eternidad. Oscar Cullmann aseveró que la visión lineal del tiempo y de la eternidad se ajusta al concepto bíblico,[9] pero John Marsh (1904-) lo negó, subrayando que en la Biblia la eternidad es "cualitativamente diferente al tiempo" porque en la encarnación lo eterno ha entrado a la historia, haciendo que sea imposible que se conciba a la eternidad como lineal o sucesiva.[10] Carl Henry halló que tanto Cullman como Marsh habían negado la verdadera base ontológica de la eternidad de Dios,[11] mientras que según James Barr, Cullmann y Marsh alteraron el material bíblico, el primero con respecto al tiempo y a la eternidad y el segundo en lo que al tiempo se refiere.[12] Millard Erickson ha conectado la eternidad con la voluntad de Dios:

> Hay un orden sucesivo en todos los actos de Dios y hay un orden lógico en sus decisiones, y sin embargo su voluntad no se ajusta al orden temporal. Su deliberación y su voluntad no toman tiempo. Desde toda la eternidad ha determinado lo que ahora está haciendo.[13]

II. LA INMUTABILIDAD DE DIOS

Los teólogos cristianos han identificado este atributo de Dios usando diversos términos. Karl Barth habló de la *Beständigkeit* de Dios, que puede traducirse como "constancia",[14] y Millard Erickson adoptó este último vocablo.[15] Adrio König prefirió la palabra "fidelidad"[16] y E. Y. Mullins la "inmutabilidad" de Dios.[17]

A. MATERIALES BIBLICOS

En el segundo oráculo de Balaam se encuentran una afirmación y una pregunta: "Dios no es hombre para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta. El dijo, ¿y no lo hará? Habló, ¿y no lo cumplirá?" (Núm. 23:19). Según el salmista: "El consejo de Jehovah permanecerá para siempre, y los pensamientos de su corazón por todas las generaciones" (Sal. 33:11). En contraposición a los cielos y la tierra, "tú eres el mismo, y tus años no se acabarán" (102:27). En el contexto de un castigo que se pospone y un llamado al arrepentimiento, Malaquías registra las palabras: "¡Porque yo, Jehovah, no cambio; por eso vosotros, oh hijos de Jacob, no habéis sido consumidos!" (3:6). La epístola a los Hebreos dice que Dios les demuestra a "los herederos

---

[9] *Christ and Time*, ed. rev. 1962, p. 65.
[10] *The Fulness of Time*, pp. 139-43.
[11] *God, Revelation, and Authority*, 5:243-51.
[12] *Biblical Words for Time, Studies in Biblical Theology*, nro. 33 (2da. ed. rev., London: SCM Press, 1969), pp. 21-85.
[13] *Christian Theology*, p. 275.
[14] *Church Dogmatics*, II/1, pp. 490-522.
[15] *Christian Theology*, pp. 278-81.
[16] *Here I Am!*, pp. 89-91.
[17] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 227.

de la promesa la inmutabilidad de su consejo" (6:17). Según Santiago: "Toda buena dádiva y todo don perfecto proviene de lo alto y desciende del Padre de las luces, en quien no hay cambio ni sombra de variación" (1:17).

B. INTERPRETACION TEOLOGICA

1. La inmutabilidad de Dios es consistente con los antropomorfismos bíblicos, aunque se objeta que los antropomorfismos muestran que Dios sí cambia. Algunos ejemplos son las afirmaciones según las cuales "Jehovah se arrepintió" de algo: de haber instituido a Saúl como rey de Israel (1 Sam. 15:11); de la destrucción por langostas y por fuego (Amós 7:3, 6); de la calamidad si la nación se arrepintiese de su maldad (Jer. 18:8); de la caída de Jerusalén en poder de los babilionios (Jer. 42:10); del inminente castigo de los ninivitas (Jon. 3:9). Acaso estos textos —se ha preguntado— ¿no hacen imposible aducir que el Antiguo Testamento enseñe la inmutabilidad de Dios? La respuesta es negativa, pues estos textos ejemplifican más bien la verdad de que Dios "reacciona" a las cambiantes actitudes y acciones de los seres humanos. "El comportamiento de Dios cambia según la conducta de los hombres. Justamente por esta razón es el Dios viviente, en contraposición a la divinidad del pensamiento abstracto."[18] Por cierto, Dios "ha cambiado" y "sigue cambiando" en la creación, en la encarnación, en la reconciliación y respondiendo a las peticiones e intercesiones. Por eso, Adrio König ha escrito que la encarnación fue un "cambio *humillante*" en Dios.[19]

2. La inmutabilidad de Dios no debe igualarse con la inmovilidad. E. Y. Mullins advirtió que la inmutabilidad, cuando se la atribuye a Dios, no debe interpretarse como "inmovilidad".[20] König ha advertido que no se trata de una "inmutabilidad metafísica".[21] Dios tiene la libertad de iniciar nuevas acciones; en este sentido Dios "cambia".

3. Por otra parte, la inmutabilidad es negada por la filosofía del proceso y por las teologías que se basan en ella. A. N. Whitehead, con su visión "organísmica" de un universo concebido como proceso, veía a Dios como "el Principio de la concreción en la Creatividad" que se responsabiliza de "la selección de objetos eternos que ingresan al proceso como metas subjetivas", y de "limitar la multiplicidad de los posibles mundos al mundo que se actualiza por medio del proceso de llegar a ser". Dios es "el primer emergente de la Creatividad" pero no es el Creador. "Dios tiene tanto un polo mental como un polo físico." "El llegar al ser del mundo es, por tanto, al mismo tiempo el llegar a ser de Dios." "Por cierto, el mundo crea a Dios tanto como Dios crea al mundo. Dios y el mundo son mutuamente necesarios." En el pensamiento de Whitehead, Dios se identifica tan enteramente con el proceso de llegar a ser, que se borra el carácter y la naturaleza del Dios fiel.[22] Charles Hartshorne adoptó el panenteísmo, sosteniendo que Dios es pero también que llega a ser.

---

18 Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p. 269.
19 *Here I Am!*, p. 88.
20 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 227.
21 *Here I Am!*, pp. 86-87.
22 Rust, *Evolutionary Philosophies and Contemporary Theology*, pp. 102-19, esp. 110, 111, 113, 119.

Según Eric C. Rust, en la medida en que Hartshorne ha considerado a Dios como "cambiante en su esencia pero permanentemente superándose a medida que avanza en su experiencia" puede haber retenido algo del concepto bíblico de Dios. Pero no queda absolutamente claro si para Hartshorne Dios es el Creador y Señor libre y soberano.[23] Donald C. Bloesch lo duda, citando como evidencia la definición de Dios como "el totalmente relativo" propuesta por Hartshorne.[24]

4. La inmutabilidad de Dios significa que el carácter fundamental de Dios y su propósito integral permanecen o persisten sin alterarse o desviarse. Emil Brunner comentó al respecto: "Un Dios que cambia constantemente no es un Dios que podamos adorar, sino un ser mitológico al que solamente le podemos tener lástima."[25] Henrikus Berkhof escribió acerca de "la cambiante fidelidad" de Dios.[26] König ha relacionado de modo paradójico la inmutabilidad de Dios con su forma de tomar decisiones:

> la fidelidad de Dios no es algo automático. Como Dios viviente decide cómo y dónde cumplirá sus promesas, pero no arbitrariamente. Existe un modelo fijo. Esto puede verse, como un ejemplo entre muchos, en Jeremías 18:7-10. Esta es la inmutabilidad de Dios: que siempre, sin excepción, cambia de esta manera.[27]

III. LA SABIDURIA DE DIOS

A. MATERIALES BIBLICOS

El Antiguo Testamento usa la palabra hebrea *hocmah* para expresar la "sabiduría" en el sentido de destreza o de constancia. La sabiduría de Dios es un tema recurrente en Job, Salmos y Proverbios. Los términos que significan "entendimiento" *(tebunah)* y "conocimiento" *(da'at)* están asociados estrechamente con *hocmah*. "El temor de Jehovah es el principio del conocimiento; los insensatos desprecian la sabiduría y la disciplina" (Prov. 1:7). "Jehovah fundó la tierra con sabiduría; afirmó los cielos con entendimiento. Con su conocimiento fueron divididos los océanos, y los cielos destilan rocío" (Prov. 3:19, 20). "¡Cuán numerosas son tus obras, oh Jehovah! A todas las hiciste con sabiduría; la tierra está llena de tus criaturas" (Sal. 104:24). Job preguntó: "Pero, ¿dónde se hallará la sabiduría? ¿Dónde está el lugar del entendimiento?... Sólo Dios entiende el camino de ella; él conoce su lugar" (28:12, 23). "El hizo la tierra con su poder; estableció el mundo con su sabiduría y extendió los cielos con su inteligencia" (Jer. 10:12).

La sabiduría se obtiene de Yahvé (Prov. 9:10; Sal. 111:10; Job 28:28). La

---

23 Ibíd., pp. 185-97, esp. 188-90, 192.
24 *Essentials of Evangelical Theology*, 1:28. Paralelamente al impacto de la filosofía procesal sobre la teología cristiana occidental existe el probable impacto del libro chino *I Ching* (Libro de los Cambios) sobre la teología cristiana asiática; ambos interpretan a Dios como "el Cambio-en-Sí-Mismo" o el "Llegar-a-Ser". Ver Jung Young Lee, "Can God Be Change Itself?", *Journal of Ecumenical Studies* 10 (Fall 1973): 752-70.
25 *The Christian Doctrine of God*, p. 269.
26 *Christian Faith*, pp. 140-47.
27 *Here I Am!*, p. 91.

enseñanza de Proverbios 8 acerca de la sabiduría de Yahvé ha sido de especial importancia en este contexto. Algunos han remarcado que la sabiduría está hipostatizada, ya que se le atribuye voz, labios y boca (vv. 1, 4, 6-8). Los Padres de la iglesia tendían a identificar la sabiduría de Proverbios 8 con el Logos preexistente o bien con el Espíritu Santo. Justino Mártir,[28] Tertuliano,[29] Orígenes[30] y Cipriano[31] abogaron por la primera posición, mientras que Ireneo[32] e Hipólito[33] optaron por la segunda. Pero el hecho de que Proverbios 8:22 pueda ser traducido como "Jehovah me creó como su obra maestra" —aunque también se traduzca como "Jehovah me poseyó al comienzo de su obra"— tiende a descalificar la plena identificación de la sabiduría con el Logos o el Espíritu. Karl Barth prefería traducir "poseer", aduciendo que el Antiguo Testamento no conoce "un intento independiente de la interpretación del mundo", y no contiene la idea de la sabiduría como "intermediaria entre Dios y el mundo", ni tampoco la "concepción de una sabiduría divina inmanente accesible a y reconocible por el hombre en sí mismo".[34]

Mientras que el Antiguo Testamente tiende a magnificar la conexión entre la sabiduría de Dios y la creación, el Nuevo Testamento relaciona la sabiduría principalmente con la redención por medio de Jesucristo: su cruz y su iglesia. La palabra griega neotestamentaria que se traduce como "sabiduría" es *sofia*, un vocablo que sugiere la idea de "tacto" o "habilidad". La sabiduría es el principal tema de 1 Corintios 1:18—2:16. En ese pasaje, el mensaje de la cruz, considerado "locura" por los gentiles (1:23b) se entiende como la verdad de Dios potenciada por el Espíritu Santo, en contraposición a la sabiduría mundana de la filosofía griega y la incredulidad judía, sedienta de milagros. Según el texto, la sabiduría se le atribuye a Dios en relación con la cruz de Cristo (1:21), y Jesucristo es el regalo de "sabiduría" hecho por Dios a los seres humanos, mientras que el mensaje de sabiduría de Dios ha sido revelado por el Espíritu Santo (2:6-10). En otro texto Pablo declara que "todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento" están escondidos en Cristo (Col. 2:3), que en la sabiduría de Dios el misterio de su voluntad ha sido manifestado en Cristo (Ef. 1:9), y que "por medio de la iglesia, la multiforme sabiduría de Dios" se les da a conocer a seres supramundanos (Ef. 3:10). Si los seres humanos carecen de sabiduría, se la han de pedir a Dios (Stg. 1:5a). "Al único sabio Dios, sea la gloria mediante Jesucristo, para siempre" (Rom. 16:27).

---

[28] *Dialogus cum Tryphone*, 61, 129.
[29] *Adversus Praxean*, 6.
[30] *De Principiis*, 1.2.1-5, 8, 12.
[31] *Adversus Judaeos*, 2.2.
[32] *Adversus Haereses* 4.20.1, 3; *Dem. Apost. Praed.*, 5.
[33] *Contra Noetum*, 10-11.
[34] *Church Dogmatics*, II/1, pp. 427-32. Sobre el problema de la traducción de Proverbios 8:22, ver William McKane, *Proverbs: A New Approach, Old Testament Library* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), pp. 351-54, y R. B. Y. Scott, *Proverbs, Anchor Bible* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965), p. 73, por Harry B. Hunt, Jr. No obstante, la sabiduría no ha de entenderse como una diosa, como lo afirman Susan Cady, Marian Ronan y Hal Taussig, *Sophia: The Future of Feminist Spirituality* (San Francisco: Harper and Row, 1986).

B. INTERPRETACION TEOLOGICA

Según los escritos sapienciales del Antiguo Testamento, la sabiduría divina estaba íntimamente conectada con el "conocimiento" y el "entendimiento" y constituía el ápice de la fe y la cultura hebreas. El apóstol Pablo pensaba que la sabiduría de Dios no debía ser identificada con la sabiduría mundana de su época sino con la "locura" de la muerte de Jesús en la cruz. Karl Barth probablemente haya tenido razón al interpretar la sabiduría divina como la ausencia de la "impulsividad" o del capricho en la gracia de Dios.[35] También debe remarcarse que la sabiduría es uno de los atributos comunicables de Dios. Barth definió la sabiduría de Dios como "la verdad y claridad internas con las cuales la vida divina se justifica y confirma en su autorrealización y en sus obras, en las cuales es la fuente, la suma y el critero de todo lo que es claro y verdadero".[36] Puesto que Barth no trató la "verdad" o "veracidad" como uno de los principales atributos de Dios, parece haberlos clasificado en la categoría de la sabiduría, definiendo la sabiduría en conexión con la verdad. En esta obra la "veracidad" se tratará en el contexto de la "fidelidad" de Dios.

IV. EL PODER DE DIOS

A. MATERIALES BIBLICOS

1. Terminología y textos veterotestamentarios

El uso del nombre "el Dios todopoderoso"[37] se ha discutido en la sección sobre los nombres de Dios.[38] El término "el Todopoderoso" se encuentra frecuentemente en el libro de Job. El sustantivo *geburah*, que significa "poder" o "fuerza" era atribuido a Dios. "Se enseñorea con su *poder* para siempre" (Sal. 66:7a). David oró: "Tuyos son, oh Jehovah, la grandeza, el poder, la gloria, el esplendor y la majestad" (1 Crón. 29:11a).[39] El sustantivo *'abir*, que significa "el fuerte", con el aditivo "de Jacob" (Gén. 49:24c; Sal. 132:2; Isa. 49:26c; 60:16c) o "de Israel" (Isa. 1:24a), se usaba como sinónimo del Dios de Jacob/Israel. El frecuente adjetivo *gibbor*, que quiere decir "poderoso", se empleaba en relación con Dios: "Porque Jehovah vuestro Dios es Dios de dioses y Señor de señores. Es Dios grande, poderoso y terrible" (Deut. 10:17a, b).[40] *Koah*, un sustantivo que significa "poder", aparece en varios pasajes en una docena de libros del Antiguo Testamento. A veces la referencia se hace al poder de Dios tal como se mostró en el éxodo (Exo. 9:16; 15:6a; 32:11c; Deut. 4:37b; 9:29b; 2 Rey. 17:36). En otros pasajes, especialmente en Jeremías, se habla del poder de Dios en la creación (Isa. 40:26c; Jer. 10:12a; 27:5a; 32:17;

---

[35] *Church Dogmatics*, II/1, p. 425.
[36] Ibíd., p. 426.
[37] Ver Gén. 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49:25 y Exo. 6:3.
[38] Ver cap. 13, II, B, 1, a.
[39] Ver asimismo Sal. 21:13b; 65:6; 106:8a; y 145:11b.
[40] Ver asimismo Sal. 24:8; Isa. 9:6d; 10:21; Jer. 20:11a; 32:18c; Sof. 3:17a; Neh. 9:23a.

51:15a). Otros textos atribuyen el poder a Dios en términos más generales (Núm. 14:17; Job 36:22a; Sal. 111:6; 147:5; Nah. 1:3a; 1 Crón. 29:12b; 2 Crón. 20:6c; 25:8b; Neh. 1:10). Otro sustantivo referido al "poder" o a la "fuerza" divinos, *'oz*, aparece con especial frecuencia en los Salmos.[41] También el adjetivo *házaq*, que significa "fuerte, poderoso o duro" se usaba con frecuencia referido al poder de Yahvé, quien sacó a su pueblo de la tierra de Egipto "con gran fuerza y con mano poderosa" (Exo. 32:11c; Deut. 6:21c; 7:8b; 9:26d; 34:12 y Dan. 9:15a) o con "brazo extendido" (Deut. 4:34b; 5:15b; 7:19a; 11:2d; 26:8a); asimismo se observa un uso más amplio del vocablo (Deut. 3:24a; Jos. 4:24; Eze. 20:33 y 2 Crón. 6:32). En resumen, en el Antiguo Testamento predominan los siguientes modelos: El poder o la fuerza en su plenitud son atribuidos a Dios por medio de los nombres y títulos divinos que expresan el poder; el poder se le atribuye especialmente en el éxodo y en la creación, pero también de un modo más general.

2. Terminología y pasajes neotestamentarios

La palabra griega *dunamis*, que significa "capacidad" o "poder" fue usada especialmente por Lucas y Pablo en diversos contextos: la concepción virginal de Jesús (Luc. 1:35), el don del Espíritu Santo en el día de Pentecostés (Luc. 24:49), la entronización del Hijo del Hombre (Luc. 22:69), el contenido de la revelación general (Rom. 1:20), la naturaleza de la predicación de Pablo (1 Cor. 2:4, 5) y de su ministerio (2 Cor. 6:7; Ef. 3:7) y la preservación de los creyentes hasta el día de la salvación final (1 Ped. 1:5). Pablo enfatizó la grandeza del poder de Dios (2 Cor. 4:7; Ef. 1:19), especialmente en relación con la vida cristiana (Ef. 3:16; Col. 1:11). La palabra *kratos*, que significa "fuerza, poder o dominio", fue usada por Pablo (Ef. 6:10; Col. 1:11; 1 Tim. 6:16) y en Apocalipsis 5:13. Otro término que expresa "fuerza" o "poder", *isjus*, se encuentra en Efesios 6:10 y 2 Tesalonicenses 1:9. El sustantivo *pantokrator*, es decir "el Todopoderoso", aparece frecuentemente en Apocalipsis (1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:15; y 21:22) y además en 2 Corintios 6:18. El verbo *dunamai*, que significa "poder, ser capaz, poder hacer, ser poderoso" se usaba frecuentemente para expresar el poder de Dios. Dios "*puede* levantar hijos a Abraham" de estas piedras (Mat. 3:9b) y Jesús pudo restaurar la vista a los ciegos (Mat. 9:28). El poder de Cristo sujeta a sí mismo todas las cosas (Fil. 3:21) y cuando el poder divino "actúa" en los creyentes, Dios "es *poderoso* para hacer todas las cosas mucho más abundantemente de lo que pedimos o pensamos" (Ef. 3:20). El Cristo viviente "es *poderoso* para socorrer a los que son tentados" (Heb. 2:18), para "guardar" a los creyentes "sin caída" (Jud. 24) y para "salvarlos por completo" (Heb. 7:25). Según el Nuevo Testamento, el poder de Dios es suficiente para su propósito salvador o redentor. Dios puede hacer todo lo que requiera su propósito salvador.

[41] Ver Salmo 59:16a; 62:11c; 63:2b; 66:3b; 78:26c; Habacuc 3:4c.

B. INTERPRETACION TEOLOGICA

Los autores del Antiguo Símbolo Romano, más conocido como el Credo de los apóstoles, yuxtapusieron la paternidad de Dios con su omnipotencia, quizá para poder responder a los gnósticos y marcionitas, en la conocida afirmación: "Creo en Dios Padre Todopoderoso..."[42] Ciertamente, el Padre de Jesucristo es el Creador todopoderoso.

Los teólogos medievales normalmente le atribuían a Dios la omnipotencia, con lo cual querían decir su naturaleza todopoderosa. A veces las discusiones sobre la omnipotencia derivaban en especulaciones fantásticas acerca de lo que Dios puede o no puede hacer. Tales discusiones corrían el riesgo de divorciarse de las enseñanzas bíblicas específicas acerca del poder de Dios, tendiendo hacia una negación panteísta de la relativa independencia y responsabilidad moral de los seres humanos.

La posición de los escolásticos medievales en el tema de la omnipotencia llevó a Emil Brunner a que diferenciara la omnipotencia escolástica del concepto bíblico del poder de Dios. Con respecto a la enseñanza bíblica mantuvo que el poder divino siempre dejaba lugar para la relativa independencia de las criaturas. Para Brunner la omnipotencia divina "quiere decir que él es libre para tratar con su universo en el momento y del modo que desee".[43] Karl Barth consideraba que tanto el conocimiento de Dios como su voluntad son "las características positivas de la omnipotencia divina".[44]

Un concepto adecuado del poder de Dios debe incluir la plenitud de su poder para ejecutar y realizar su propósito, sin que la doctrina sea sometida a excesos especulativos o forzada a representar un punto de vista que transforme a las personas en marionetas de Dios, irresponsables e inútiles.

V. LOS CELOS, EL FUROR Y LA IRA DE DIOS

Dada la estrecha relación entre estos tres atributos —celos, furor, ira— especialmente en el Antiguo Testamento, es de ayuda presentar una discusión coordinada de los tres.

A. EL DIOS CELOSO

1. Materiales bíblicos

a. Terminología y pasajes veterotestamentarios

El verbo hebreo *qana'*, que significa "estar o ser celoso", no se conjugaba en la forma del *qal*, sino en las del *piel* y *hifil*. Este verbo, el adjetivo *qanna'* ("celoso") y el sustantivo *qin'ah* ("celos") se usan para hablar de los celos de Dios en el Antiguo Testamento. Yahvé, el celoso, castigará hasta la tercera y

[42] La palabra latina era *omnipotentem* y la griega *pantokratora*.
[43] *The Christian Doctrine of God*, p. 252.
[44] *Church Dogmatics*, II/1, pp. 543-607.

cuarta generación de los que lo aborrecen y mostrará misericordia por mil generaciones a los que lo aman y guardan sus mandamientos (Exo. 20:5, 6; Deut. 5:1-10). Sus celos estaban dirigidos especialmente al pueblo del pacto cuando éste se iba tras los falsos dioses de los pueblos vecinos (Exo. 34:14; Núm. 25:11; Deut. 6:1-15; Jos. 24:19; Eze. 16:42) o practicaba la idolatría (Deut. 4:24; Eze. 8:2, 3, 5). Pero también se encendía el celo de Yahvé en defensa de Judá cuando era invadida, saqueada o amenazada (Eze. 36:5, 6; 38:19) o a favor de la reconstrucción de Sion y el restablecimiento del remanente (Zac. 1:14; 8:2).

b. Terminología y pasajes neotestamentarios

El verbo griego relativo a los celos divinos es *zeloun*, que significa "estar celoso"; también se usa el verbo compuesto *parazeloun*. Sin embargo, la utilización de estos verbos en relación con Dios es muy infrecuente en el Nuevo Testamento. Cuando contrapone la mesa del Señor a la de los demonios, Pablo pregunta: "¿O provocaremos a celos al Señor?" (1 Cor. 10:22). El único ejemplo restante es algo indirecto: "Porque os celo con celo de Dios, pues os he desposado con un solo marido, para presentaros como una virgen pura a Cristo" (2 Cor. 11:2). Es obvio que el término era mucho menos central en el pensamiento neotestamentario que en el veterotestamentario.

2. Interpretación teológica

Según el Antiguo Testamento, los celos divinos se encendían tanto en el contexto de las advertencias en contra de la infidelidad con los falsos dioses como en la defensa del pueblo del pacto contra sus enemigos. ¡El "celoso *El*" se enfrentaba con el panteón de Canaán! Mientras que los dioses homéricos de Grecia le quitaban beneficios a su pueblo, Yahvé bendecía a lo largo de las generaciones a los que lo adoraban y lo servían con exclusividad.[45] Los celos de Dios no representan, tal como algunos afirman, un concepto religioso primitivo, pues de hecho las religiones politeístas y henoteístas toleraban el culto de otros dioses. Los celos son más bien un corolario del monoteísmo y reflejan la intensidad de la santidad divina que demanda y espera la lealtad pronta e indivisa de sus criaturas, especialmente de aquellas que participan en su pacto.

B. EL ENOJO O EL FUROR DE DIOS

1. Materiales bíblicos

a. Terminología y pasajes veterotestamentarios

La palabra hebrea que denota el enojo divino es *'ap*, un sustantivo que se deriva del verbo *'anap* ("respirar, respirar por la nariz"). Se trata de una palabra onomatopéyica que se relaciona con la respiración pesada que acompaña al enojo. Las versiones castellanas modernas a veces traducen el vocablo con "enojo" o "furor", otras veces con "ira". Aparece por lo menos 130 veces en el Antiguo Testamento para describir el enojo divino, especialmente en el Pentateuco, en los Profetas y en los Escritos. En el Pentateuco, los libros proféticos y los libros históricos, las menciones del "enojo" normalmente se asocian con una situación histórica particular, a menudo la desobediencia del pueblo del pacto, mientras que en los Salmos se trata de menciones de carácter más general, de manera que se torna difícil identificar la situación histórica correspondiente. La formulación quizá más común para expresar el furor de Dios en el Antiguo Testamento es "ardía su enojo". A veces se dice que el furor de Dios persiste (Isa. 10:4; Jer. 23:20; 30:24); a veces que ha sido apartado (Ose. 14:4; Isa. 12:1; 2 Crón. 12:12; Esd. 10:14), que ha sido "refrenado" (Isa. 48:9) o que "no despertó todo su enojo" (Sal. 78:38b).

[45] König, *Here I Am!*, pp. 95-96.

b. Uso neotestamentario

Los escritos del Nuevo Testamento no aplican el término "enojo" a Dios del modo y con la frecuencia en que lo hace el Antiguo Testamento,[46] pero comunica gran parte del concepto cuando habla de la "ira" de Dios.

2. Interpretación teológica

El enojo de Dios, juntamente con algunas menciones de su "ira", es la principal expresión veterotestamentaria de la santidad de un Dios que reacciona ante los pecados de Israel y de las personas individuales, especialmente de los líderes del pueblo.

¿Debe desempeñar un papel hoy el enojo de Dios en la doctrina cristiana de Dios? Algunos suponen que afirmar el amor y la gracia de Dios implica la eliminación o el rechazo de su enojo. Emil Brunner propone una respuesta alternativa:

> Puesto que Dios se toma a sí mismo y a su amor con una seriedad infinita, no puede hacer otra cosa que enojarse, aunque "en realidad" él sea solamente Amor. Su enojo es simplemente el resultado de la infinita seriedad de su amor.[47]

C. LA IRA DE DIOS

1. Materiales bíblicos

a. Terminología y pasajes veterotestamentarios

El Antiguo Testamento utiliza tres sustantivos hebreos diferentes para expresar el furor de Dios. La palabra *qesep*, que también quiere decir "leña menuda" y "astillas", generalmente expresaba la ira divina con respecto a situa-

[46] Ver Apoc. 14:10.
[47] *The Christian Doctrine of God*, p. 170.

ciones históricas específicas (Núm. 16:46c; Jer. 50:13a; 2 Crón. 29:8; 32:26; Sal. 38:1). *'Ebrah*, que se deriva de un verbo que signfica "pasar, ir más allá de" y que sugiere una efusión de enojo o ira, también se aplicaba a situaciones específicas (Ose. 5:10; 13:11; Isa. 9:19a), pero podía usarse en un sentido general (Sal. 90:9, 11) o en conjunción con un futuro "día de la ira de Jehovah" (Sof. 1:15a, 18a). *Jemah*, que significa ira en el sentido de "ardor" o "furia" también se aplicaba en situaciones específicas de desobediencia (2 Rey. 22:13b, 17b; 2 Crón. 36:16).

b. Terminología y pasajes neotestamentarios

En el Nuevo Testamento, se emplean dos sustantivos griegos para expresar la ira de Dios. *Orge*, que significa "ira, cólera o indignación", es el término que más se usa, especialmente en Romanos y en Apocalipsis. En algunas ocasiones esta ira se dirige específicamente a los incrédulos y a los desobedientes (Juan 3:36; Rom. 1:18; Ef. 5:6; Col. 3:6). La ley con su consiguiente desobediencia produce ira (4:15). La ira divina expresa la venganza (Rom. 12:19) y tal ira inclusive puede ser expresada por las autoridades civiles (Rom. 13:4c, 5). Otras referencias hablan de la ira venidera (Mat. 3:7; 1 Tes. 1:10; 5:9; Rom. 2:5, 8; 5:9). *Thumos*, que significa "ira, furor, rabia, pasión intensa" se encuentra solamente en el contexto escatológico de Apocalipsis (14:10, 19; 15:1, 7; 16:1; 18:3a). También es de talante escatológico el uso del vocablo *orge* en Apocalipsis (6:16, 17; 11:18a; 16:19; 19:15).

2. Interpretación teológica: La historia de la doctrina cristiana

Al igual que el término "enojo", el vocablo "ira" expresa en la Biblia la reacción del Dios santo ante el pecado humano. El concepto de la ira divina ha sido interpretado de diversas maneras, relacionándose con distintos atributos a lo largo de la historia de la doctrina cristiana.

a. La ira entendida como la "obra ajena" de Dios (Martín Lutero)

Lutero pensaba que la ira de Dios era su *opus alienum* ("obra ajena o extraña") mientras que el amor de Dios era su *opus proprium* ("obra propia o característa"). Forman un par contrastante. Comentando sobre el Salmo 2:9 y haciendo referencia también a Isaías 28:21, Lutero escribió:

> Es el Dios de la vida y de la salvación; ésta es su obra propia y, sin embargo, para lograrla, mata y destruye. Tales obras le son ajenas, pero por medio de ellas realiza su obra propia. Así, mata nuestra voluntad para que la suya pueda ser establecida en nosotros.[48]

Por cierto, la "obra ajena" de Dios le es extraña "porque no fluye de la voluntad esencial de Dios, sino que se le impone como consecuencia de la resistencia pecaminosa del hombre".[49]

[48] "Psalm 2", *Luther's Works*, 14:335.

b. La negligencia o el abandono de la ira de Dios (teólogos del protestantismo liberal)

F. D. E. Schleiermacher trató tres atributos divinos relacionados con la conciencia del pecado: Dios es santo, justo y misericordioso. Schleiermacher no habló específicamente de la "ira" pero sí de la justicia "castigadora".[50] Albrecht Ritschl tuvo poco que decir acerca de la ira divina.[51] Según Nels F. S. Ferré, el poner énfasis predominantemente en el *agápe* de Dios excluía la consideración de la ira divina.[52]

c. La "deatributización" de la ira de Dios (C. H. Dodd)

Dodd remarcó que Pablo usó la expresión completa "la ira de Dios" solamente tres veces (Rom 1:18; Ef. 5:6; Col. 3:6). Según este autor, la ira no era "un cierto sentimiento o una actitud de Dios hacia nosotros", sino "un proceso inevitable de causa y efecto en un universo moral". "La ira es la consecuencia del pecado humano: la misericordia no es una consecuencia de la bondad humana, sino una parte inherente al carácter de Dios."[53] El punto de vista de Dodd fue refutado por León Morris (1914-).[54]

d. La ira de Dios entendida como el amor herido de Dios (Gustav Friedrich Oehler, 1812-72, Adrio König)

Según Oehler, "la ira de Dios es la energía de la santa voluntad de Dios estirada a su punto máximo; es el celo de su amor herido".[55] De modo similar, König ha afirmado que la ira de Dios, entendida como su reacción al pecado, es su "amor lesionado". "Se enciende su ira, pero es amor."[56]

VI. LA GLORIA DE DIOS

A. TERMINOLOGIA BIBLICA

Como ha notado Emil Brunner, los términos usados en el Antiguo y el

[49] Luther, *W.A.*, 42:356, citado por Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p. 169.
[50] *The Christian Faith*, pp. 341-54.
[51] *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, trad. H. R. Mackintosh y A. B. Macaulay (ed. reimpr.; Clifton, N.J.: Reference Book Publishers, Inc., 1966), pp. 45, 321-22, 571-72. Ritschl generalmente sólo mencionaba la ira de Dios cuando trataba las posiciones de otros teólogos.
[52] *The Christian Understanding of God*, pp. 114-18.
[53] *Romans, Moffatt New Testament Commentary* (London: Hodder and Stoughton, 1949), pp. 21, 23.
[54] *The Apostolic Preaching of the Cross* (London: Tyndale Press, 1955), pp. 129-36; *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 1965), pp. 189-92; *New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), p. 63.
[55] *Theology of the Old Testament*, trad. Ellen D. Smith, 2 tomos (Edinburgh: T. & T. Clark, 1880), 1:166. El original alemán se publicó en 1873.
[56] *Here I Am!*, pp. 94, 95.

Nuevo Testamentos para referirse a la "gloria" de Dios tenían trasfondos lingüísticos bastante diversos.[57] La palabra hebrea *kabod*, en sus primeras aplicaciones a la deidad, se refería a relámpagos, tormentas eléctricas o fenómenos similares. Luego llegó a querer decir "peso" o "dificultad". La palabra tenía un significado objetivo. En el uso veterotestamentario conllevaba la idea de la "majestuosa automanifestación de Dios". El vocablo griego *doxa*, por otro lado, se derivaba del verbo *dokein*, que signfica "pensar, parecer, aparecer"; así fue que *doxa* llegó a querer decir "opinión" o "fama". En su significado más subjetivo reflejaba la percepción humana de la majestad divina.

B. USO BIBLICO

El *kabod* de Yahvé se hizo conocer en toda la humanidad, manifestado tanto por los cielos (Sal. 19:1) como en toda la tierra (Sal. 72:19; Isa 6:3; Hab. 2:14). También se reveló especialmente en y al pueblo de Israel (Exo. 15:6, 11; 40:34).

La *doxa* de Dios fue manifesta en Jesucristo; en su preexistencia (Juan 17:5), su encarnación (Juan 1:14), su transfiguración (Luc. 9:32), su muerte y resurrección (Juan 12:28; 17:1, 5) y en la revelación a los creyentes (2 Cor. 4:6). Asimismo, había de manifestarse en el aspecto final o escatológico de la redención divina (1 Cor. 15:43; 2 Cor. 3:18; Rom. 5:2; 8:18; Col. 1:27; 1 Ped. 5:1).

C. INTERPRETACION TEOLOGICA

Ya sea que se tome su aspecto más objetivo o el más subjetivo, la gloria de Dios es la majestuosa manifestación de Dios y su reconocimiento como santo, digno de adoración y alabanza. Aunque se conoce en todas las tradiciones cristianas, la glorificación de Dios tiene una función especial en la tradición Ortodoxa Oriental.

En resumen: la eternidad es la duración de la santidad de Dios. La inmutabilidad es la permanente estabilidad o constancia de la santidad de Dios. La sabiduría es la verdad de la santidad de Dios. El poder es la fuerza de la santidad de Dios. Los celos, el enojo y la ira son las reacciones de la santidad de Dios ante el pecado. La gloria es la manifestación de la santidad de Dios reconocida como majestad.

57 *The Christian Doctrine of God*, pp. 285-87.

17

EL DIOS JUSTO

El concepto de la justicia referido a Dios ocupa un lugar prominente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos, y ha sido significativo durante la historia posbíblica del cristianismo, especialmente en la época de la Reforma Protestante. En el presente estudio la justicia de Dios sirve de puente, por un lado entre la santidad y los atributos que con ella se relacionan, y por el otro con el amor y sus atributos relacionados. La justicia puede desempeñar esta función en parte por tener una diversidad de significados.

I. EL ANTIGUO TESTAMENTO

A. TERMINOLOGIA

El concepto de la justicia en el Antiguo Testamento se expresa principalmente por medio de una familia de palabras. El verbo *sadaq*, cuyo sentido general o secular probablemente haya sido "estar recto, derecho", llegó a tener el significado religioso de "tener razón" o "ser justo, recto". El adjetivo correspondiente es *saddiq*, que quiere decir "justo". Los substantivos son *sedeq*, que generalmente se traduce como "justicia" y *sedaqah*, "rectitud, justicia".

El verbo *shapat*, "juzgar" y el substantivo *mishpat*, "juicio", están estrechamente ligados a *sadaq* y sus derivados, pero reflejan más la idea de "juicio" y "justicia" que de "rectitud".

B. USOS

1. Justicia universal

Los contextos de ciertos pasajes veterotestamentarios demuestran que la "rectitud" o la "justicia" tienen un significado universal. Esto se aplica especialmente al reinado de Yahvé sobre las naciones. Ya a comienzos del Pentateuco se encuentra la pregunta: "El Juez de toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo?" (Gén. 18:25b). La idea también aparece en los Salmos: "Jehovah reina... Juzgará a los pueblos con rectitud" (96:10a, c). "Juzgará el mundo con justicia y a los pueblos con su verdad" (96:13b). "Los cielos anuncian su justicia y todos los pueblos ven su gloria" (97:6). Refiriéndose tanto a Judá como a los pueblos vecinos, Jeremías apuntó: "Yo soy Jehovah, que hago misericordia, juicio y justicia en la tierra. Porque estas cosas me agradan, dice Jehovah" (Jer. 9:24b).

2. La justicia referida al pacto

La gran mayoría de las menciones de la justicia de Dios hacen referencia al pueblo del pacto: Dios es justo en todo su trato con Israel/Judá. Aunque no ha sido el caso entre los teólogos que se dedican al estudio del Antiguo Testamento, ciertos sistemáticos bautistas han formulado y utilizado una triple diferenciación del concepto de la justicia referida al pacto.[1] Tal diferenciación no parece desentonar con los diversos pasajes que hemos de examinar, y por lo tanto la usaremos aquí.

a. La justicia obligatoria

En algunos pasajes del Antiguo Testamento se dice que Dios es "justo" en el sentido de que su ley es justa y por consiguiente exige la obediencia del pueblo del pacto. Así, la "justicia" de Yahvé requiere la obediencia de los hijos de Israel a la ley. En contraposición a las ciudades habitadas por los injustos, los israelitas obedientes tienen el deber de obedecer a Yahvé, "guardando todos sus mandamientos" y haciendo "lo recto ante los ojos de Jehovah" (Deut. 13:18). El carácter justo de la ley es afirmado en los Salmos: "Los preceptos de Jehovah son rectos; alegran el corazón ... Los juicios de Jehovah son verdad; son todos justos" (Sal. 19:8a, 9b).

Justo eres tú, oh Jehovah,
y rectos son tus juicios.
Has ordenado tus testimonios
en justicia y en completa fidelidad (...)
Tu justicia es justicia eterna,
y tu ley es la verdad (...)
Justicia eterna son tus testimonios;
dame entendimiento, para que viva (119:137-138, 142, 144).

b. La justicia distributiva o punitiva

No pocos pasajes veterotestamentarios contienen la idea de que Yahvé, el Dios "justo", castiga a su pueblo pecador y desobediente. Esos pasajes parecieran sugerir que dado que Yahvé es "justo" se ve obligado a infligir tal castigo. En ocasiones se conecta la justicia de Dios con la acusación de Yahvé al pueblo de que ha pecado. Juntamente con la mención del castigo de los impíos leemos: "Porque Jehovah es justo y ama la justicia; los rectos contemplarán su rostro" (Sal. 11:7). De modo similar, en un contexto de ayes y de juicio se encuentra la afirmación: "el Dios Santo será reconocido como santo por su justicia" (Isa. 5:16). Jeremías escribió en contra de quienes habían tramado para matarlo: "Pero, oh Jehovah de los Ejércitos, que juzgas con justicia y escudriñas la conciencia y el corazón, deja que yo vea tu venganza contra ellos; porque ante ti he expuesto mi causa" (11:20). Se representa a Jerusalén expresándose en la primera persona con palabras dichas en un espíritu de agonía y arrepentimiento: "Justo es Jehovah, aunque yo me rebelé contra su palabra" (Lam. 1:18a). Que Jerusalén haya merecido el castigo se refleja en las palabras: "Jehovah es justo en medio de ella; él no hará maldad. Cada mañana saca a luz su juicio; nunca falta. Pero el perverso no conoce la vergüenza" (Sof. 3:5). El libro de Daniel refleja este mismo uso del concepto de la rectitud en la oración del profeta: "Tuya es, oh Señor, la justicia; y nuestra es la vergüenza del rostro, como en el día de hoy; de los hombres de Judá, de los habitantes de Jerusalén, de todo Israel, de los de cerca y de los de lejos, en todas las tierras a donde los has echado a causa de su rebelión con que se han rebelado contra ti" (9:7). "Por tanto, Jehovah ha tenido presente el hacer este mal y lo ha traído sobre nosotros. Porque Jehovah nuestro Dios es justo en todas las obras que ha hecho; sin embargo, no hemos obedecido su voz" (9:14). Esdras relacionó la justicia de Dios con el remanente: "Oh Jehovah Dios de Israel, tú eres justo, pues hemos quedado sobrevivientes como en este día. Henos aquí delante de ti, a pesar de nuestra culpa; porque nadie puede permanecer en tu presencia, a causa de esto" (9:15). En Nehemías 9:33 se articula un pensamiento similar.

[1] Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 237-40 ; Conner, *La Revelación y Dios*, pp. 320-28; Herschel H. Hobbs, *Fundamentals of Our Faith* (Nashville: Broadman Press, 1960), pp. 34-35. A. H. Strong, *Systematic Theology*, pp. 290-95, distinguió la "justicia" que era "obligatoria" de la "justicia distributiva" pero no identificó su aspecto redentor. El autor le agradece a Ralph Lee Smith por sus iluminadores comentarios respecto a los estudiosos del Antiguo Testamento.

c. La justicia redentora o salvífica

También existen numerosos pasajes, sobre todo en los Salmos y en Isaías 40—66, en que la justicia de Yahvé se describe claramente en conexión con la redención de su pueblo. Los pasajes parecen denotar que puesto que Yavé es "justo", redime o salva a su pueblo. La justicia salvífica de Dios se afirma en el contexto del perdón de las transgresiones (Sal. 103:6; ver también los vv. 3, 12). El Dios justo es compasivo y amoroso hacia todas sus criaturas, especialmente hacia aquellas que claman a él (Sal. 145:17; ver los vv. 8, 9, 19). Existe la oración pidiendo salvación en la "justicia" de Dios (Sal. 71:2) y la oración por la liberación y dirección por la justicia de Dios (143:1, 11). Se canta celebrando la justicia salvífica de Yahvé (51:14); de hecho puede afirmarse que su justicia y su salvación son sinónimas (98:2).

En Isaías 40—66 el aspecto redentor o salvífico de la justicia de Dios es aun más explícito. El pueblo del pacto ha de ser fortalecido y ayudado por "la diestra" de la justicia de Dios (41:10b). El Siervo de Yavé es "llamado en justicia" para ser puesto "como pacto para el pueblo, y como luz para las naciones" (42:6). Yahvé, el único Dios, es un "Dios justo y Salvador" y "todos los confines de la tierra" han de mirar hacia él y ser salvos (45:21, 22). La "justicia" y la "salvación" aparecen cuatro veces en sinonimias paralelas (46:13; 51:5a, 6c; 61:10).

La justicia salvífica de Yahvé también se refleja en otros textos del Antiguo Testamento. La justicia divina se relaciona con la unión matrimonial de Israel con la justicia (Ose. 2:19-20). Cuando los líderes de Judá se humillan y arre-

pienten, confesando que Yavé es justo, evitan ser subyugados por el rey de Egipto (2 Crón. 12:5-8).

La justicia de Dios en el Antiguo Testamento tenía por lo tanto una dimensión universal que se particularizaba en el caso del pueblo del pacto. En conjunción con esta última esfera, podía tener un significado obligatorio, punitivo o salvífico.

II. EL NUEVO TESTAMENTO

La palabra griega neotestamentaria que se traduce como "justo" es *dikaios;* el vocablo que denota "rectitud" o "justicia" es *dikaiosune.* Especialmente en las epístolas paulinas, estas palabras están ligadas estrechamente al verbo *dikaioun,* que significa "justificar". La idea de que Dios es "justo" es una enseñanza paulina y juanina, mientras que el uso de "justicia" en relación con Dios es principalmente una doctrina paulina.

A. EL DIOS "JUSTO"

En la oración de Jesús por sus discípulos se dirige a Dios usando la expresión "Padre justo" (Juan 17:25). La epístola de 1 Juan describe a Jesucristo (2:1b) y a Dios Padre (3:7b) como "justos". Al hablar del juicio final, Pablo se refiere a Dios como "el Señor, el Juez justo" (2 Tim. 4:8). En Apoc. 16:5 se usa un lenguaje que parece derivado del Salmo 119:137 para decir que Dios es "justo" en los "juicios" que tienen que ver con las "copas de la ira de Dios".

B. LA "JUSTICIA DE DIOS"

Aunque la expresión *je dikaiosune theou* o sus equivalentes se encuentran esporádicamente en los libros no paulinos del Nuevo Testamento, como por ejemplo en las palabras de Jesús: "Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia" (Mat. 6:33) o en 2 Pedro 1:1b ("una fe igualmente preciosa como la nuestra por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo"), la formulación es fundamentalmente paulina. Según la acepción paulina, el significado que generalmente expresa es que la justicia de Dios es su dádiva por medio del evangelio de Jesucristo (Rom. 1:17; 3:21, 22; 10:3; Fil. 3:9). Sin embargo, también puede referirse a un atributo de Dios (Rom. 3:25, 26) o a la "justicia de Dios" que constituyen los creyentes por medio de la muerte de Jesús (2 Cor. 5:21; también Ef. 4:24).

La historia de la exégesis muestra que los biblistas y teólogos han tenido dificultades a la hora de ponerse de acuerdo en la definición o las definiciones de "la justicia de Dios". Algunos, interpretando la expresión como genitivo subjetivo, han insistido que el término se refiere exclusivamente a un atributo o una cualidad de Dios. Durante la edad patrística Ambrosio defendió esta postura.[2] Otros, que interpretan la expresión como un genitivo de origen, han llegado a la conclusión de que se refiere únicamente al don

[2] *Flight from the World,* 3.14.

que Dios confiere a los pecadores por medio de Cristo. Entre los representantes de esta segunda posición se encuentran Agustín de Hipona,[3] Martín Lutero,[4] Juan Calvino,[5] John Gill (1697-1771),[6] Richard Charles Henry Lenski (1895-1936),[7] Anders Nygren (1890-?)[8] y Ernst Kasemann.[9] En tercer lugar, otros estudiosos han sostenido que la expresión puede significar tanto un atributo como una dádiva. Entre los defensores de esta tercera interpretación están Johann Albrecht Bengel,[10] William Sanday y Arthur Cayley Headlam (1862-1947),[11] Charles Harold Dodd,[12] W. T. Conner.[13] Paul Althaus (1888-1966)[14] y Charles Ernest Burland Cranfield (1915-).[15] La tercera posición pareciera la más defendible en base a Romanos 3:21-26, un pasaje en el cual los dos significados pueden verse por separado y también juntos en un mismo versículo. En Romanos 3:25, 26, "la justicia de Dios" es un atributo divino; en el 3:21, 22 es la dádiva de Dios por medio de Jesucristo; y en 3:26, en el cual se usan el substantivo, el adjetivo y el verbo, se descubren ambos significados.

El hecho de que la "justicia de Dios" sea la dádiva de Dios por medio de la muerte de Jesús hace que su aplicación como atributo divino sea consecuente con la actividad salvífica de Dios. De hecho, la justicia, tanto en los escritos paulinos como en los Salmos y en Isaías, es un atributo redentor. Lo mismo puede afirmarse de los escritos juaninos. Dios no salva o perdona a los pecadores a pesar de ser justo, sino porque es justo (1 Jn 1:9).

III. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. El catolicismo romano medieval tardío tendía a oscurecer o negar la justicia de Dios entendida como don, equiparando la rectitud con la justicia *(iustitia).* La doctrina de los méritos humanos de condigno y de idoneidad agravaba el problema. El Concilio de Trento (1545-63) clarificó la doctrina

[3] *De Spiritu et Littera* 15 (9).

[4] *Lectures on Romans, en relación con 1:17 y 3:26, Luther's Works,* vol. 25. Según John Reumann, *"Righteousness" in the New Testament: "Justification" in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue* (Philadelphia: Fortress Press; New York: Paulist Press, 1982), p. 66, Lutero lo interpretaba como "la justicia que es válida ante Dios" (genitivo objetivo).

[5] *Commentaries of the Epistle of Paul the Apostle to the Romans,* trad. John Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), en relación con Romanos 1:17 y 3:21, 22.

[6] *An Exposition of the New Testament,* 6 tomos (reimp; Grand Rapids: Baker Book House, 1980), tomo 6, en relación con Romanos 1:17 y 2:21, 22.

[7] *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans* (Columbus: Wartburg Press, 1936), en relación con 1:17.

[8] *Commentary on Romans,* trad. Carl C. Rasmussen (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949), pp. 159-62.

[9] *New Testament Questions of Today,* trad. W. J. Montague (Philadelphia: Fortress Press, 1969), pp. 168-82.

[10] *Gnomon of the New Testament,* 5 tomos, vol. 3, trad. James Bryce (Edinburgh: T. and T. Clark, 1866), en relación con Romanos 1:17.

[11] *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, International Critical Commentary* (5ta. ed. Edinburgh T. and T. Clark, 1902), pp. 82-83, 90-91.

[12] *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton, 1932), pp. 59-60.

[13] *La Fe del Nuevo Testamento* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1951), pp. 291-97.

[14] *Der Brief an die Römer,* Das Neue Testament Deutsch (Götingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), pp. 13-16, esp. 13. Althaus se refirió a la "aparente ambigüedad" (*scheinbare Doppeldeutigkeit)* de "la justicia de Dios", pero agregó que era "enteramente clara" *(durchaus eindeutig).*

[15] *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, International Critical Commentary,* nva. ser., 2 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1975), 1:202, 211-13.

romana de la justificación, reteniendo la enseñanza de que la vida eterna es tanto "gracia" como "recompensa".[16]

B. El famoso descubrimiento de Martín Lutero en la torre *(Turmerlebnis)* del monasterio de Wittenberg aparentemente consistió en que se diera cuenta —a raíz de Romanos 1:17 y algunos pasajes en los Salmos— que la "justicia" *(dikaiosune, iustitia)* era una dádiva y un atributo redentor, no meramente el ejercicio de la retribución o del castigo.[17]

C. Algunos calvinistas estrictos y otros pensadores parecieran haber interpretado la justicia de Dios únicamente como justicia distributiva ("Dios, por ser justo, se ve *obligado* a castigar el pecado; pero *tiene la opción* de redimir o perdonar al pecador") y de esa manera han enturbiado el aspecto redentor de la justicia divina.[18]

D. Los sistemas de ética filosófica tales como el hedonismo (ética del placer) o el utilitarismo (ética de la utilidad) se han opuesto a la ética teocéntrica del cristianismo, según la cual la naturaleza del Dios justo es el fundamento último de las distinciones entre el bien y el mal.

E. El protestantismo liberal ha incorporado la justicia a la categoría del amor divino y/o negado la realidad de la retribución; algunos han llegado a afirmar el universalismo escatológico. La consecuencia de tal postura es que se haya degradado la justicia como temática, privándola de su aspecto retributivo. Cuando se la interpreta correctamente, la justicia distributiva no es simplemente vengativa, sino la reacción característica del Santo justo ante el pecado.

En el Antiguo Testamento se afirma que Dios es "justo" en su trato con toda la humanidad y con el pueblo del pacto. Este último aspecto de la "justicia" de Dios tiene una gama de significados que abarcan la justicia obligatoria, distributiva y redentora. En el Nuevo Testamento, especialmente en el pensamiento de Pablo, la justicia de Dios es tanto uno de sus atributos como la dádiva que otorga a los seres humanos por medio de Jesucristo. Durante la historia posbíblica la justicia de Dios ha sido erróneamente desplazada por los méritos humanos, reducida a su acepción meramente punitiva, negada como el fundamento de la ética y degradada como consecuencia de un énfasis unilateral sobre el amor.

[16] *Canons and Decrees of the Council of Trent*, 6th session, 13 January 1547.

[17] Uuras Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel: New Light upon Luther's Way from Medieval Catholicism to Evangelical Faith* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1951); Gordon Rupp, *The Righteousness of God: Luther Studies* (London: Hodder and Stoughton, 1953), pp. 121-256.

[18] Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1:416-27; Strong, *Systematic Theology*, pp. 290-95.

18

EL DIOS DE AMOR

Habiendo examinado tanto la santidad de Dios y los atributos que se agrupan en su entorno tales como la justicia, atributo "puente", a continuación dirigiremos nuestra atención a otro atributo central: el amor de Dios. Se ha dicho que el amor de Dios es el más comunicable de todos los atributos comunicables de Dios. Algunos autores han insistido que el amor no es un atributo de Dios: puesto que ya que existe una enseñanza bíblica según la cual "Dios es amor" (1 Jn 4:8b), el amor debe ser interpretado como la naturaleza misma de Dios. Sin embargo, no es recomendable basar una importante distinción teológica solamente en la diferencia entre el uso de un sustantivo ("Dios es amor") y de diversos adjetivos ("Dios es santo", "Dios es justo", "Dios es compasivo").

I. EL ANTIGUO TESTAMENTO

Algunos autores parecen suponer que la doctrina del amor de Dios está ausente del Antiguo Testamento, pero la evidencia en contra de tal suposición debería ser suficiente como para convencer a cualquier estudiante serio de las escrituras veterotestamentarias.

A. PRINCIPALES TERMINOS USADOS PARA ARTICULAR EL AMOR DIVINO

1. *El verbo* ***'ahab*** *y el substantivo* ***'ahabah***

a. Esta familia semántica reúne el grupo más extenso de términos relativos al amor en el Antiguo Testamento. Se "usaba para cualquier, y para toda, clase de amor", tanto el "secular" como el "religioso". La idea básica de la raíz verbal, que también se encuentra en otras lenguas semíticas, parece haber sido "quemar, encender o prender fuego". Entre los usos seculares en el Antiguo Testamento algunos pocos apuntan a "cosas inanimadas" tales como la comida, el sueño y la sabiduría, pero la mayoría de los usos son de carácter personal. Estos usos personales generalmente denotan la actitud de alguien en posición de superioridad hacia alguien en posición de inferioridad; en los pocos casos en que se aplica a la actitud de un subordinado hacia un superior, se trata de "un amor humilde, obediente". Entre las aplicaciones religiosas de esta familia semántica, incluyendo tanto los verbos como los sustantivos, 27 menciones se refieren al amor de Dios hacia los seres humanos y 24 al amor de las personas hacia Dios.[1]

[1] Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, pp. 131-33.

b. Según Norman Snaith, cuando se utilizaba con relación a Dios, *'ahabah* significaba el "amor que lleva a la elección" o "un amor soberano incondicional".[2] La elección de Israel se debía, por lo tanto, a la *'ahabah* de Yavé, no a un mérito o valor inherente de los israelitas. "No porque vosotros seáis más numerosos que todos los pueblos, Jehovah os ha querido y os ha escogido (Deut. 7:7). Más bien, "por cuanto él amó a tus padres y escogió a sus descendientes después de ellos, te sacó de Egipto..." (Deut. 4:37; ver también Deut. 10:15). Como consecuencia del amor de Yavé, la maldición de Balaam se convirtió en bendición (Deut. 23:5). "Cuando Israel era muchacho, yo lo amé; y de Egipto llamé a mi hijo" (Ose. 11:1). El amor del pacto fue expresado en la alegoría de Ezequiel acerca de Jerusalén, la esposa infiel (16:8). El significado del amor que lleva a la elección se puede ver también en el contraste entre *'ahab* ("amar") y *sane'* ("odiar"), como por ejemplo en la frase "amé a Jacob y aborrecí a Esaú" (Mal. 1:3). Ante la imputación de que el amor de Yavé que lleva a la elección es "irracional", Snaith argumentó que tal término no presupone una "irracionalidad" sino que "el hombre no puede encontrar una explicación".[3] Al brindar el amor que lleva a la elección, Yavé proveyó un "superávit" más allá de su "amor general por la humanidad".[4]

2. *El sustantivo* ***hesed***

a. Esta palabra se deriva de una raíz semítica que probablemente signifique "entusiasmo", "fervor" o "deseo ardiente". Su etimología se ve complicada por el hecho de que unas pocas veces en el Antiguo Testamento quiere decir "vergüenza, reproche, deshonra". En la mayoría de las antiguas versiones inglesas del Antiguo Testamento, empezando con la de Miles Coverdale (1488-1568), *hesed* se traducía como "misericordia" o "infinita bondad". Esto probablemente se debía al hecho de que la Septuaginta traduce el vocablo con la palabra griega *eleos*, que significa "compasión" o "misericordia".[5] No obstante, los estudiosos contemporáneos del Antiguo Testamento suelen sostener que el significado correcto de este sustantivo hebreo, cuando se aplica a Dios, es "amor del pacto", "amor leal", "fidelidad", "amor constante".

b. En el Antiguo Testamento, *hesed* tuvo lo que Snaith llamó un "doble desarrollo". Cuando se aplicaba a Dios, el término tenía las connotaciones descritas en el punto anterior. Sin embargo, cuando se usaba para describir a los seres humanos, el término llegó a querer decir "piedad" o "santidad", tal como lo indica el nombre de la posterior secta judía de los hasideos (del hebreo *hasidim*, "los piadosos"). Este "doble desarrollo" fue posible porque *hesed* originalmente denotaba "la actitud de lealtad y fidelidad mutuas que deben observar ambos firmantes de un pacto".[6] El hecho de que Yavé esperaba que el pueblo del pacto tuviera *hesed* hacia él se manifiesta claramente por

[2] Ibíd., pp. 95, 133, 134.
[3] Ibíd., p. 138.
[4] Ibíd., pp. 140-41.
[5] Ibíd., pp. 95-97, 94.
[6] Ibíd., pp. 94, 99.

medio de los profetas. Oseas lamentó la ausencia de *hesed* en la tierra (4:1); el *hesed* del pueblo era como la niebla matutina que se va desvaneciendo (6:4), a pesar de que Yavé deseaba "*hesed* y no sacrificios" (6:6). Para Miqueas, la verdadera religión incluía el amor por el *hesed* (6:8). El adjetivo *hasid* se usó en los Salmos y en los escritos postexílicos para denotar a los piadosos, devotos o fieles.[7] El *hesed* del pueblo debía ser el conocimiento de Yavé que tiene como consecuencia la lealtad en el culto y la fidelidad en el cumplimiento del deber.

c. Cuando se aplicaba a Yavé, *hesed* significaba su resuelta fidelidad al pacto. Era lo que sustentaba el pacto, lo opuesto a la infidelidad de Israel/Judá. " *'Ahaba* es la razón de ser del pacto; *hesed* es el medio por el cual se mantiene. Así, *'ahabah* es el amor de Dios que se manifiesta en la elección, mientras que *hesed* es su amor manifestado en el pacto."[8] Este es el sentido en que se usa *hesed* en Exodo, Oseas, Miqueas, Jeremías y Salmos. El Dios del Decálogo, hacedor de pactos, muestra su *hesed* a mil generaciones de los que lo aman y guardan sus mandamientos (Exo. 20:6). Las bodas de Yavé con Israel habían de ser "en *hesed*" (Ose. 2:19), de la misma manera en que le había manifestado su *hesed* a Abraham (Miq. 7:20). El *hesed* de Yavé "es para siempre" (Jer. 33:11b; Sal. 100:5), por "todos los días de la vida" (Sal. 23:6a).

B. IDEAS O ANALOGIAS RELACIONADAS CON EL AMOR DE DIOS

En nuestro estudio de los dos términos principales hemos establecido la íntima conexión entre el pacto de Yavé con Israel y su amor por Israel. Se aplicaba asimismo la analogía del matrimonio al amor divino. Oseas describió a Israel como la "esposa infiel" de Yavé; Yavé le ordenó que amara a su mujer infiel Gomer así como él mismo amaba a su pueblo infiel Israel (3:1-3). De manera similar, Jeremías describió a Judá como una "mujer que traiciona a su compañero" (Jer. 3:20a). Por otra parte, el *hesed* de Dios se vinculaba con la relación padre-hijo. La promesa divina a David era que su hijo Salomón tendría una relación filial con Yavé:

> Cuando haga mal, yo le corregiré con vara de hombres y con azotes de hijos de hombre. Pero no quitaré de él mi misericordia *[hesed]*, como la quité de Saúl... (2 Sam. 7:14b, 15b).

C. EL ALCANCE DEL AMOR DIVINO

Los textos que tocan sobre el amor divino no niegan específicamente que el amor de Dios se haya dirigido también a los no israelitas y no judíos, pero las implicaciones del amor reflejado en la elección y en el pacto limitaban el amor de Yavé claramente al pueblo del pacto. Por otra parte, los principales textos veterotestamentarios de alcance universal no utilizan los dos términos estudiados *(ahab y hesed)*.

[7] Ibíd., pp. 123-27.
[8] Ibíd., p. 95.

II. EL NUEVO TESTAMENTO

A. PRINCIPALES TERMINOS REFERIDOS AL AMOR DIVINO

El Nuevo Testamento utiliza dos verbos para describir el amor divino, *agapao* y *fileo*, pero solamente un sustantivo, *agápe*. El verbo *fileo*, que expresa el amor característico de la amistad, se emplea unas pocas veces en el Evangelio de Juan. Se refiere al amor de Dios Padre por el Hijo de Dios (5:20a), al amor del Padre por los discípulos de Jesús (16:27a), al amor de Jesús por Lázaro (11:3, 36) y al amor de Jesús por el apóstol Juan (20:2). No se presentan menciones de los substantivos *filia* y *eros* en el Nuevo Testamento.

El uso neotestamentario de *agapao* y *agápe* para expresar el amor divino y los matices que conllevan en contraposición a *fileo* no pueden ser determinados por una investigación estrictamente filológica, sino que deben explicarse por medio de estudios exegéticos y doctrinales. Los exégetas y teólogos no se han puesto de acuerdo acerca de la relación entre estas dos palabras. William Evans consideraba que *agapao* era "el amor más sublime y perfecto" y que *fileo* era el amor "natural" y sentimental, especialmente en Juan 21:15-19, pero James Moffatt (1870-1944) se pronunció en contra de distinciones "forzadas y fantásticas" entre estos términos, puesto que habían sido sinónimos en el griego clásico. Ethelbert Stauffer (1902-) pensaba que *agapao* y *agápe* habían adquirido un "nuevo" significado por ser las traducciones predilectas de los vocablos hebreos *'ahab* y *'ahabah* en la Septuaginta. Gustav Stahlin (1900-) escribió acerca del uso restringido de *fileo* en el Nuevo Testamento.[9] Anders Nygren fue aun más específico en su identificación y explicación del significado de *agapao-agápe*. Nygren, tal como subraya Philip S. Watson, enseñó que el amor *(agápe)* de Dios "es totalmente independiente de todo estímulo y toda motivación externa", "no se enciende por el atractivo ni se apaga por la falta de atractivo de su objeto" y "se opone a cualquier forma de egoísmo".[10] Según Nygren, el amor *agápe* es "espontáneo e 'inmotivado' ", "'indiferente a la valoración'", "creativo" y "el iniciador del compañerismo con Dios".[11]

B. EL SIGNIFICADO DEL AMOR DIVINO

La enseñanza acerca del amor divino en el Nuevo Testamento se encuentra principalmente en el Evangelio y la Primera Epístola de Juan y en las epístolas paulinas.

1. El amor divino en el Nuevo Testamento incluye el amor que pertenece a Dios Padre y es expresado por él. Se afirma repetidamente que el Padre ama al Hijo de Dios (Juan 3:35; 10:17; 15:9; 17:24, 26). El Padre también ama a la hu-manidad, y ese amor se expresa en que entregó a su Hijo a la muerte (Juan 3:16; Rom. 5:8; 1 Jn. 4:10). Históricamente, ese amor paternal ha sido un amor que opta por alguien, como en el caso de Jacob (Rom. 9:13), y ahora es el amor del Padre por los discípulos de Jesús (Juan 14:21, 23; 2 Tes. 2:16). El amor del Pa-dre se dirige tanto hacia el Hijo de Dios como hacia el "mundo" (Juan 17:23c). Su amor se expresa asimismo cuando los creyentes llegan a ser sus hijos (1 Jn. 3:1) y en la disciplina que Dios aplica a sus hijos (Heb. 12:6).

2. El amor divino en el Nuevo Testamento abarca el amor que pertenece al Hijo de Dios y es expresado por él. El Hijo ama a su Padre (Juan 14:31) y su amor por la humanidad se manifiesta en su muerte de cruz (Gál. 2:20; Ef. 5:2; 1 Jn. 3:16). El amor de Jesús por sus discípulos es tanto un amor sin fin (Juan 13:1, 34) como un amor que nos impulsa (2 Cor. 5:14). No habrá una separación final de los creyentes del amor de Dios expresado en Jesucristo (Rom. 8:38, 39).

3. El Nuevo Testamento no describe específicamente el amor que pertenece al Espíritu Santo y es expresado por él. Sin embargo, se afirma que el amor de Dios ha sido derramado en los corazones de los creyentes por medio de la dádiva del Espíritu Santo (Rom. 5:5). En un sentido más general, la iniciativa de amar proviene de Dios (2 Cor. 13:14; 1 Jn. 4:7, 10) y la naturaleza misma de Dios es amor (1 Jn. 4:8).

En vista de todo lo que se ha dicho acerca del amor divino y a la luz del comentario precedente acerca del amor como el más comunicable de los atributos comunicables de Dios, es correcto concluir que el amor de Dios es tanto un atributo divino como una dádiva divina para los seres humanos.

[9] Evans, "Love", *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. de 1955, 3:1932; Moffatt, *Love in the New Testament* (London: Hodder and Stoughton, 1929), pp. 44-48; Stauffer, "agapao, agape, apapetos", *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:21-55, esp. 39; Stahlin, "phileo, kataphileo, philema, philos, phile, philia", en *ibíd.*, ed. Gerhard Friedrich, 9:113-46, esp. 128.
[10] "Translator's Preface", en Anders Nygren, *Agape and Eros*, trad. Philip S. Watson (London: S.P.C.K., 1954), pp. ix, xiii.
[11] Nygren, *Agape und Eros*, pp. 75-81.

III. INTERPRETACION TEOLOGICA

A. EL AMOR DIVINO Y LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

La doctrina bíblica del amor *agape* de Dios es única entre todas las religiones y filosofías mundiales. Ni Zeus (Júpiter), ni Brama, ni Ahuramazda, ni Visnú, ni Alá pueden describirse como un Dios que se entrega en amor. Para Platón, el Bien (la divinidad) no amaba.[12]

La "analogía más cercana al amor cristiano" se encuentra en el hinduismo bhakti, que se originó en los siglos XI y XII después de Cristo. En sus manifestaciones más nobles es posible encontrar en la religión bhakti "alguna aproximación a una síntesis del amor divino por el hombre, el amor que el hombre le retribuye a Dios, y el amor del hombre por su prójimo que es de alguna manera un resultado de aquellos dos amores". Pero el bhakti supone que existen "encarnaciones sucesivas" de avatares, y su monoteísmo se ve comprometido por un politeísmo subordinado.[13]

B. EL AMOR DIVINO Y LA TRINIDAD

El amor *agape* de Dios es un componente básico de las relaciones intra-

[12] Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p. 183.
[13] James Moffatt, *Love in the New Testament*, pp. 11-13.

trinitarias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Agustín de Hipona enseñó que especialmente el Espíritu Santo ha de denominarse "amor", pues es la "comunión" que funciona como conducto para el amor entre el Padre y el Hijo.[14] Claude Welch (1922-) ha escrito acerca de "una comunión o un sentido de comunidad eterna entre el Padre, Hijo y Espíritu Santo". "El amor del Padre y del Hijo es... una procesión interna del amor que se brinda a sí mismo; constituye el fundamento del amor *agape* externo de Dios y por lo tanto de la creación y la redención."[15]

C. EL AMOR DIVINO Y EL ENFOQUE ANTROPOCENTRICO

Anders Nygren desarrolló la hipótesis de que *agápe* en su sentido neotestamentario y *eros*, tal como utilizaron las palabras Platón y otros griegos, se diferenciaban y oponían fundamentalmente. A la vez, durante el período patrístico temprano, ambas habrían estado trabadas en una triple competencia con el *nomos*, o ley. Con el tiempo los tres conceptos llegaron a encarnar una síntesis en la idea agustiniana del amor adquisitivo. La síntesis de Agustín abarcaba la *caritas*, o amor ascendente de Dios y de lo eterno, y la *cupiditas*, o amor descendente del mundo y de lo temporal. Según Nygren, los escritores medievales se basaron en la síntesis agustiniana; más tarde surgió con Martín Lutero un renacimiento de la idea del *agápe*.[16] Una importante expresión del concepto medieval del amor fueron los cuatro "grados" o etapas de Bernardo de Clairvaux: el amor del ser humano a sí mismo motivado por su propio bien, el amor a Dios motivado por el bien propio, el amor a Dios motivado por el bien de Dios mismo, y el amor a sí mismo motivado por Dios.[17] El enfoque antropocéntrico de Bernardo al amor constituye un marcado contraste al teocentrismo de la Primera Epístola de Juan.

D. EL AMOR ENTENDIDO COMO EL ATRIBUTO DOMINANTE

El amor como atributo divino ha sido elevado por Nels F. S. Ferré a un papel predominante y preponderante en la naturaleza de Dios. En el pensamiento de Ferré la santidad se subordina al amor. Es a partir de esta dominación del amor *agape* que este autor ha rechazado la idea del infierno eterno y postulado una salvación escatológica universal.[18] Por otro lado, Hugh Ross Mackintosh buscó claramente una correlación entre la santidad y el amor. Con gran discernimiento afirmó que "afirmar sin recelos que en Dios son una misma cosa el amor y la santidad, a pesar de su antagonismo aparente, es algo tan necesario a toda verdadera teología como el afirmar que la divinidad y la humanidad se unen en Cristo".[19]

---

[14] *De Trinitate*, 15.17.29, 31; 15.19.37; 5.11.12; 15.17.27.
[15] *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), pp. 286, 288.
[16] *Agape and Eros*, esp. pp. 30-34, 476, 483.
[17] *On Loving God*, trad. Gillian R. Evans, *Bernard of Clairvaux: Selected Works*, CWS (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1987), pp. 173-205, esp. 192-97.
[18] *The Christian Doctrine of God*, pp. 115-17, 227-28.
[19] *Corrientes Teológicas Contemporáneas* (Buenos Aires: Methopress, 1964), p. 147.

19

ATRIBUTOS RELACIONADOS CON EL AMOR

Como continuación de nuestro estudio de Dios entendido como amor, es conveniente que investiguemos los atributos divinos que pueden agruparse apropiadamente en torno al amor de Dios. Nuestro propósito no es fusionar los atributos o forzarlos para que parezcan sinónimos; más bien, queremos acercarnos al significado de cada uno e identificar su relación con el amor. Los atributos que tomaremos en cuenta son la paciencia-clemencia de Dios, la fidelidad de Dios, la misericordia-compasión-bondad de Dios, la gracia de Dios y la pasibilidad de Dios.

I. LA PACIENCIA O CLEMENCIA DE DIOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento se encuentra repetidas veces la afirmación de que Dios es "lento para la ira" (*'erek'ap*), que significa literalmente alguien "largo de cara o de ira". Puesto que Dios aplaza su ira en ciertas situaciones humanas específicas, se lo describe como longánimo o paciente. Estas afirmaciones acerca de Dios pueden encontrarse en diversos segmentos de la literatura veterotestamentaria; que Yahvé fuera "lento para la ira" frecuentemente formaba parte de un mosaico de características que se le atribuían al Dios del pacto. Dios fue "lento para la ira" cuando permitió que se hicieran dos tablas nuevas de piedra (Exo. 34:6b) y en su respuesta a la cobarde falta de fe en Cades-Barnea (Núm. 14:18). Joel (2:13c), Jonás (4:2c) y Nahúm (1:3a) reconocieron esta característica de Yahvé; también se encuentra en los Salmos (86:15b; 103:8b; 145:8b) y en Nehemías (9:17c).

B. NUEVO TESTAMENTO

La palabra que más frecuentemente se utiliza en el Nuevo Testamento para designar la paciencia divina es el sustantivo *makrothumia*, que literal y pintorescamente significa "distancia de la ira", pero que generalmente se traduce como "clemencia" o "paciencia". En la conversión de Pablo Cristo demostró su clemencia o paciencia "para ejemplo de los que habían de creer en él para vida eterna" (1 Tim. 1:16b). La "paciencia" de Dios se expresó "en los días de Noé mientras se construía el arca" (1 Ped. 3:20a). Los cristianos podían estar seguros de que "la paciencia de nuestro Señor es para salvación"

(2 Ped. 3:15a). Pero el sustantivo también podía usarse para describir la actitud de Dios al soportar "con mucha paciencia a los vasos de ira que han sido preparados para destrucción" (Rom. 9:22). El verbo *makrothumeo,* "tener paciencia, ser paciente, esperar pacientemente" se usaba en yuxtaposición al hecho de que Dios "no quiere que nadie se pierda, sino que todos procedan al arrepentimiento" (2 Ped. 3:9b).

Dos veces en el Nuevo Testamento Pablo usa la palabra *anoje* en relación con Dios. Significa "paciencia, tolerancia" y se deriva del verbo *anejo,* "soportar, ser paciente con, atender con paciencia". Los judíos no creyentes no debían menospreciar "las riquezas" de la "paciencia" de Dios (Rom. 2:4). La muerte de Jesús tenía como propósito manifestar la justicia de Dios, pues en su paciencia divina perdonó los pecados pasados (Rom 3:25b [1]). Pablo expresó una idea similar con otras palabras en su discurso en Atenas (Hech. 17:30): "Por eso, aunque antes Dios pasó por alto los tiempos de la ignorancia, en este tiempo manda a todos los hombres, en todos los lugares, que se arrepientan".

C. INTERPRETACION TEOLOGICA

La paciencia o clemencia de Dios significa que no destruye sin dilación a su pueblo (Núm. 14:18; Rom. 9:22), sino que por un tiempo Dios "pasa por alto" los pecados humanos (Rom. 3:25 [1]), deseando que todos los pecadores se arrepientan (2 Ped. 3:9). Según Karl Barth, la paciencia de Dios es

> la voluntad, arraigada profundamente en su esencia, constitutiva de su ser divino y de su acción, de permitirle a otro... el tiempo y el espacio que necesita para desarrollar su existencia, concediéndole así a esa existencia una realidad al lado de la suya propia, cumpliendo su voluntad para el otro sin suspenderlo o destruirlo en su diferencia, sino acompañándolo y sosteniéndolo, permitiendo que se desarrolle en libertad.[2]

Emil Brunner afirmó que "la clemencia de Dios es nada menos que la *condición de posibilidad* de la *historia*". [3] Por consiguiente, la extensión misma del orden temporal, en contraposición al ejercicio inmediato de un castigo pleno y definitivo, depende de la paciencia o clemencia de Dios. Barth escribió que esta paciencia divina es "como su misericordia" "una forma específica de la majestad divina".[4]

II. LA FIDELIDAD DE DIOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

La principal palabra hebrea que expresa la fidelidad de Dios es el sustantivo *'emunah,* que significa "fidelidad" o "estabilidad", y que se deriva del verbo *'aman,* "ser fiel, ser constante". En el Salmo 89, *'emunah* es un énfasis reiterativo. La "fidelidad" rodea a Yahvé (v. 5), está firmemente establecida "en los mismos cielos" (v. 2b) y se relaciona con su "misericordia" por David (v. 24a). Por eso el salmista desea "dar a conocer" la fidelidad de Yahvé "de generación en generación" (v. 1b) y está seguro de que Yahvé nunca "falseará su fidelidad" (v. 33). En otros salmos se proclama la fidelidad de Yahvé (40:10b; 92:2b), se celebra la permanencia de la misma (119:90a) y se la toma como la base de una oración pidiendo misericordia (143:1b). Israel estaba desposada con Yahvé "en fidelidad" (Ose. 2:20a). Aun en la literatura de aflicción se afirma que la fidelidad de Dios es "grande" (Lam. 3:23). El substantivo *`aman,* que se traduce "el Fiel", se utiliza en relación con Dios (Deut. 7:9; Isa. 49:7).

1 3:26a en Greek New Testament (UBS).
2 *Church Dogmatics,* II/1, pp. 409-10.
3 *The Christian Doctrine of God,* p. 274.
4 *Church Dogmatics,* II/1, p. 411.

B. NUEVO TESTAMENTO

El adjetivo griego *pistos,* que significa "fiel" o "confiable", se utilizó con respecto a Dios en las epístolas del Nuevo Testamento. El Dios fiel guardará a los creyentes (1 Tes. 5:24); asimismo, es fiel el "Señor" (posiblemente una referencia a Jesús) "quien os establecerá y os guardará del mal" (2 Tes. 3:3). Dios es "fiel" al conceder dones espirituales, guardar a los creyentes "hasta el fin" (1 Cor. 1:7-9) y no dejar que sean tentados más allá de lo que pueden soportar (1 Cor. 10:13b). Asimismo, por ser "fiel", Dios perdonará los pecados de quienes los confiesen (1 Jn. 1:9) y mantendrá sus promesas, confirmando la esperanza (Heb. 10:23b).

C. INTERPRETACION TEOLOGICA

La fidelidad de Dios es la confiabilidad de su naturaleza y propósito tal como han sido dadas a conocer por medio de la revelación histórica y especialmente en conformidad con sus promesas. "Para los que confían en esta fidelidad, es segura la liberación, no la ruina merecida, no el justo juicio de la condenación".[5] Millard Erickson ha trazado una distinción correlativa entre la autenticidad de Dios (en contraposición con la inexistencia de los falsos dioses), la veracidad de Dios (que no miente) y la fidelidad de Dios (que guarda sus promesas).[6]

"¡Oh, tu fidelidad!
¡Oh, tu fidelidad!
Cada momento la veo en mí.
Nada me falta, pues todo provees.
¡Grande, Señor, es tu fidelidad!"[7]

5 Brunner, *The Christian Doctrine of God,* p. 272.
6 *Christian Theology,* pp. 289-92.
7 Thomas O. Chisholm. Ver el himno 230, "Grande Es Tu Fidelidad", trad. H. T. Reza, en el *Himnario Bautista* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1978).

III. LA MISERICORDIA O COMPASION Y LA BONDAD DE DIOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El vocablo veterotestamentario *hesed*, que en algunas de las versiones antiguas se traduce como "misericordia", probablemente debería traducirse —tal como lo hemos notado antes—[8] como "amor firme", "amor del pacto" o "amor fiel". Por esta razón lo hemos tratado en el contexto del amor de Dios.

Otra familia de palabras hebreas transmitía más precisamente el concepto de la misericordia o compasión de Dios. El verbo *rajam*, que generalmente significaba "resplandecer" o "sentir calor" y que provenía de la misma raíz que la palabra hebrea que significa "matriz", sugería un sentimiento maternal o fraternal. En el Antiguo Testamento se usaba principalmente con la acepción "mostrar o tener misericordia". Yahvé le aseguró a Moisés: "Tendré misericordia del que tendré misericordia" (Exo. 33:19c). Oseas declaró que Yahvé tendría misericordia de la casa de Judá (1:7a), e Isaías manifestó que Yahvé habría de tener "misericordia de Jacob" después de la cautividad babilónica (14:1a). Esa misma misericordia o compasión se prometió con respecto a la futura restauración (Isa. 54:8b; Jer. 33:26d). El sustantivo *rahanim*, que significa "compasión, misericordia", se aplicó a Dios en relación con la matanza de los habitantes de Canaán y la destrucción y el despojo de sus ciudades (Deut. 13:17c). El adjetivo *rahum*, que significa "compasivo, misericordioso", aparece en los Salmos en el contexto del perdón de los pecados (78:38a), de la protección de los enemigos (86:15a), del recuerdo de los grandes hechos de Yahvé (111:4b) y de la alabanza de Yahvé (145:8a). Aunque *raham* se asociaba con la matriz, se usaba juntamente con sus palabras semejantes para expresar la compasión divina o paternal de la misericordia de Yahvé.

Emparentado con los términos referidos a la misericordia, pero distinto a ellos, son el sustantivo hebreo *tob*, "bondad", y sus semejantes. En algunos casos se ponía énfasis en la "bondad" de Yahvé (Exo. 33:19a; Sal. 27:13b; 31:19a; 145:7a; 2 Crón. 6:41c; Neh. 9:25d, 35). En otras ocasiones, especialmente en los Salmos, se afirma que Yahvé es "bueno" (Sal. 25:7c, 8a; 34:8a; 73:1; 86:5; 100:5a; 119:68a; 135:3a; 145:9a; Nah. 1:7a).

B. NUEVO TESTAMENTO

Pablo utilizó el verbo griego *eleao*, "tener compasión de, compadecerse" al citar Exodo 33:19c, d (Rom. 9:15) y al interpretar la temática de la misericordia divina (Rom. 9:18). El sustantivo *eleos*, "compasión, misericordia", se empleaba en relación con la misericordia divina manifestada en la salvación (Tito 3:5), la vivificación (Ef. 2:4) y el nuevo nacimiento (1 Ped. 1:3b) de los creyentes.

La misericordia divina también se expresaba en el Nuevo Testamento con

[8] Ver cap. 18, I, A, 2.

dos términos descriptivos de las entrañas humanas. Pablo empleó el vocablo *oiktirmos*, un sustantivo que significa "compasión, misericordia, piedad", en una súplica a los cristianos en Roma "por las misericordias de Dios" (Rom. 12:1) y en una referencia a Dios como "Padre de misericordias" (2 Cor. 1:3). El verbo *splanjnizomai*, "que las entrañas anhelen" y por lo tanto "compadecerse, tener lástima", se utilizó repetidas veces en los Evangelios sinópticos: la curación de un leproso (Mar. 1:41), la resucitación del hijo de la viuda de Naín (Luc. 7:13), la compasión de Jesús hacia los multitudes sin un pastor (Mat. 9:36), hacia la multitud antes de la alimentación de los cinco mil (Mar. 6:34; ver Mat. 14:14) y de los cuatro mil (Mar. 8:2; ver Mat. 15:32), la curación de un muchacho poseído por un espíritu (Mar. 9:22) y de dos hombres ciegos en Jericó (Mat. 20:34).

El sustantivo *jrestotes*, "bondad, benevolencia, misericordia", traducción usual de la Septuaginta del hebreo *tob*, fue utilizado por Pablo en diversas ocasiones; la relación con la "paciencia y magnanimidad" de Dios, con su "severidad" (*apotonima;* Rom. 11:22), con su gracia (Ef. 2:7) y con su "amor por los hombres" (*filantropia;* Tito 3:4).

C. INTERPRETACION TEOLOGICA

Los términos bíblicos referidos a la compasión o misericordia divinas transmiten la calidez y la emoción de la naturaleza misma de Dios, quien perdona, cura y restaura a los seres humanos, especialmente a los pecadores. Para Karl Barth, la mejor manera de entender la misericordia de Dios era ver que comparte empáticamente nuestra "aflicción" humana.

> La misericordia de Dios reside en su disponibilidad para compartir empáticamente la aflicción de los demás, una disponibilidad que surge de lo más profundo de su naturaleza y que marca todo su ser y su actuar. Que Dios tome la iniciativa para quitar la aflicción humana es por consiguiente una realidad que reside en su voluntad, brotando de las profundidades de su naturaleza y caracterizándola... Concretamente, la misericordia de Dios significa... su compasión al ver el sufrimiento que el hombre mismo se acarrea, su deseo de quitarlo, y su voluntad de consolar al hombre en este dolor, ayudándolo a superarlo.[9]

IV. LA GRACIA DE DIOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

El sustantivo hebreo *hen*, que significa "gracia" o "favor", reflejaba el favor inmerecido de un superior hacia un inferior. Sin embargo, el uso característico o prevaleciente de *hen* en el Antiguo Testamento, se aplicaba cuando una persona encontraba u obtenía favor en los ojos de Dios o de otra persona. Raras veces significaba que Dios les otorgara un favor a los seres humanos (Sal 84:11b). El verbo *hanan*, "tener piedad" se utilizó en relación con Dios

[9] *Church Dogmatics*, II/1, pp. 369, 371-72.

unas 13 veces en el Antiguo Testamento (Gén. 33:5c, 11b; 43:29c; Exo. 3:19c; Núm. 6:25; 2 Sam. 12:22; 2 Rey. 13:23a; Amós 5:15b; Isa. 30:18a, 19b; 33:2a; Sal. 77:9a; Mal. 1:9a). El adjetivo *hannun*, que significa "gracioso, clemente", aparece 11 veces con referencia a Dios, siempre juntamente con los adjetivos "compasivo" o "misericordioso" o sus relacionados (Exo. 34:6b; Joel 2:13b; Jon. 4:2c; Sal. 86:15a; 103:8a; 111:4b; 116:5; 145:8a; 2 Crón. 30:9b; Neh. 9:17c, 31b).

B. NUEVO TESTAMENTO

1. Evangelios sinópticos

Lucas emplea el vocablo "gracia" solamente en el sentido veterotestamentario (1:30; 2:40, 52).

2. Epístolas paulinas

El sustantivo *jaris*, traducido "gracia", es un vocablo principal aunque no exclusivamente paulino. Su significado más central parece haber sido "favor inmerecido". Esta gracia es la gracia de Dios y de Jesucristo (2 Tes. 1:12) que se ha "manifestado a todos los hombres" (Tito 2:11). Aun la promesa a Abraham fue "según la gracia" (Rom. 4:16). Los seres humanos son justificados por la gracia (Rom. 3:24; Tito 3:7); son salvos por gracia, no por obras de las que puedan jactarse (Ef. 2:8). Hay un "remanente según la elección de gracia" (Rom. 11:5). Por medio de Jesucristo los seres humanos tienen "acceso por la fe a esta gracia" (Rom. 5:2). Es "gracia gloriosa" (Ef. 1:6), gracia que se extiende a más y más personas (2 Cor. 4:15), gracia abundante (2. Cor. 9:14), gracia que se puede describir como "riquezas" (Ef. 1:8). La gracia del Cristo preexistente fue demostrada en que se hiciera pobre (2 Cor. 8:9), y es la suprema motivación de la generosidad cristiana. Por medio de la gracia los seres humanos reciben "eterno consuelo y buena esperanza" (2 Tes. 2:16); tal gracia abunda más que el pecado y reina "por la justicia para vida eterna" (Rom. 5:20, 21). Pablo atribuía muchas veces su ministerio apostólico a la gracia de Dios (Gál. 1:15; 2:9; 1 Cor. 15:10; Rom. 15:15; Ef. 3:2, 7; Hech. 20:24). La gracia de Dios era suficiente frente al "aguijón en la carne" de Pablo (2 Cor. 12:9).

3. Hechos de los Apóstoles

En Hechos figuran varias alusiones a la gracia de Dios (13:43; 14:26) y a la gracia de Cristo (15:11, 40).

4. Evangelio de Juan

La gracia es tanto la característica (1:14) como el don (1:16, 17) del Verbo que se "hizo carne".

5. Epístola a los Hebreos

Fue por la gracia de Dios que Jesús murió por cada ser humano (2:9). Por lo tanto, los creyentes deben acercarse con confianza "al trono de la gracia" para hallar "gracia para el oportuno socorro" (4:16). Ninguno debe dejar de alcanzar la gracia de Dios (12:15). El pecado deliberado ultraja "al Espíritu de gracia" (10:29).

6. Epístolas de Pedro

La venida de la gracia fue predicha por los profetas (1 Ped. 1:10). Los cristianos han de ser "buenos administradores de la multiforme gracia de Dios" en lo que a los dones se refiere (4:10), pues por cierto esta gracia le ha sido otorgada "a los humildes" y no "a los soberbios" (5:5). El "Dios de toda gracia" restaurará a los creyentes después de la persecución (5:10), pues su esperanza está puesta "en la gracia que os es traída en la revelación de Jesucristo" (1:13). Los cristianos deben crecer "en la gracia y en el conocimiento" de Jesucristo (2 Ped. 3:18).

De la precedente explicación del concepto de la gracia en el Nuevo Testamento debe quedar claro que la gracia, como la justicia y el amor, se presenta como un atributo divino y también como la dádiva de Dios para la humanidad.

C. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

La doctrina de la gracia ha sido un punto en disputa en ciertas controversias teológicas importantes en el transcurso de la historia del cristianismo posbíblico. En tales disputas el punto álgido ha sido más la gracia entendida como dádiva que la gracia entendida como atributo divino, aunque obviamente las controversias han tenido consecuencias también para la doctrina de la gracia vista como atributo.

1. Agustín de Hipona contra Pelagio y los pelagianos (siglo V)

Agustín enseñó que la gracia de Dios es absolutamente necesaria para los pecadores, tanto para el perdón de sus pecados como para que se posibilite la salvación. Bajo la presión de la controversia insistió que la gracia divina es irresistible. La doctrina de Dios de Agustín está ligada estrechamente a las otras doctrinas agustinianas: la soberanía divina, la predestinación de los escogidos, el pecado original, la pérdida de la libertad aunque no del libre albedrío, y el don de la perseverancia.[10]

Pelagio (c. 354-?), Celestio (? -430?) y Juliano de Eclano (c. 386-454)

---

[10] G. F. Wiggers, *An Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism from the Original Sources* (Andover, Massachusetts: Gould, Newman and Saxton, 1840; ed. reimpr.; Ann Arbor, Michigan, London: University Microfilms International, 1979), pp. 194-218; Eugene Portalié, S.J., *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, trad. Ralph J. Bastian, S.J. (Chicago: Henry Regnery Company, 1960), pp. 177-84, 190-229; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 366-69.

defendían una interpretación diversificada o desenfocada de la gracia. Se la identificaba como el libre albedrío humano, la ley natural, la ley de Moisés y las enseñanzas de Jesús. La gracia era vista como un apéndice de la libertad y habilidad humanas.[11] La posición pelagiana fue condenada por el Concilio de Cartago (418) y por el Segundo Concilio de Orange (529).

Mirando más allá de la controversia con los pelagianos, Albert Cook Outler (1908-89) ha resumido la doctrina de la gracia agustiniana de la siguiente manera:

> El tema central en todos los escritos de Agustín es el Dios soberano de la gracia y la gracia soberana de Dios. Para Agustín, la gracia es la libertad que Dios tiene de actuar sin necesidad externa alguna; de proceder en amor trascendiendo el entendimiento y el control humanos; de actuar en la creación, el juicio y la redención; de entregar libremente a su Hijo como Mediador y Redentor; de investir a la iglesia con el poder y la dirección inmanentes del Espíritu Santo; de formar los destinos de toda la creación y los fines de las dos sociedades humanas, la "ciudad de la tierra" y la "ciudad de Dios". La gracia de Dios es preveniente y ocurrente; es el inmerecido amor y favor divinos. Toca el corazón y la voluntad más íntima del hombre. Guía e impele el peregrinaje de aquellos que han sido llamados a ser fieles. Atrae y eleva el alma al arrepentimiento, a la fe y a la alabanza. Transforma la voluntad humana de manera que la persona sea capaz de hacer el bien. Alivia la ansiedad religiosa del hombre por medio del perdón y el don de la esperanza. Establece el fundamento de la humildad aboliendo la base del orgullo humano. La gracia de Dios se hizo carne en Jesucristo y permanece inmanente en la iglesia por medio del Espíritu Santo.[12]

El catolicismo medieval occidental tendió a distorsionar el significado de la gracia, interpretándola como una realidad cuasi-sustancial y sobrenatural obtenible por medio de los sacramentos y de los méritos resultantes de las buenas obras.

2. *La ortodoxia calvinista del Sínodo de Dort contra los arminianos o remonstrantes (principios del siglo XVII)*

La ortodoxia calvinista enseñaba las siguientes doctrinas: la predestinación entendida como la predeterminación divina eterna de los elegidos y repudiados más allá de cualquier presciencia de las respuestas de los seres humanos; la expiación particular, es decir la doctrina según la cual la muerte de Cristo tuvo como propósito y de hecho efectuó la expiación solamente para los pecados de los elegidos; la irresistibilidad de la gracia; la fe y el arrepentimiento como dones de Dios; y el don de la perseverancia de los elegidos.

Por el lado contrario, los arminianos enseñaban la elección entendida

[11] Wiggers, *An Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism*, pp. 177-94, 219-28; Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, pp. 184-89; Robert F. Evans, Pelagius: *Inquiries and Reappraisals* (New York: Seabury Press, 1968), pp. 109-13; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 359-60.
[12] "Introduction", en Outler, ed., *Augustine: Confessions and Enchriridion*, LCC, vol. 7 (Philadelphia: Westminster Press, 1955), pp. 14-15.

como la presciencia de Dios acerca de cuáles personas se arrepentirían y creerían, siendo por lo tanto electas; la expiación general, es decir la doctrina según la cual la muerte de Cristo tuvo como propósito y efectuó la expiación de los pecados de toda la humanidad; la resistibilidad de la gracia; la fe como respuesta humana a la obra regeneradora del Espíritu Santo; y la posibilidad de que los creyentes se alejen de la gracia de Dios.[13]

La controversia calvinista-arminiana no se resolvió definitivamente durante el siglo XVII, sino que produjo tradiciones teológicas diversas que han sobrevivido hasta el presente.

3. *Jansenistas contra jesuitas (siglos XVII y XVIII)*

Cornelio Jansen (1585-1638) y sus seguidores enseñaron un nuevo agustinianismo en la Iglesia Católica Romana que era similar a la posición de la ortodoxia calvinista pero distinta a las doctrinas prevalecientes en ese momento en la Iglesia Romana. Los jesuitas, resistiéndose a las ideas de Jansen, especialmente a sus doctrinas de predestinación y perseverancia, magnificaron la fe y las obras humanas y finalmente prevalecieron frente al jansenismo, aunque algunas doctrinas jansenistas han sido sostenidas por la orden dominica.[14]

Karl Barth, aunque sin intención de extender o renovar estas controversias —si bien su simpatía por Agustín y por la ortodoxia calvinista no podría negarse—, magnificó la doctrina de la gracia divina, particularmente con respecto a la condescendencia divina:

> La gracia es el modo distintivo del ser de Dios en la medida en que busca y crea comunión como resultado de su propia libre inclinación y favor. No está condicionada por ningún mérito o reivindicación del objeto amado, ni tampoco se ve estorbada por el demérito o la oposición. Por lo contrario, es capaz de sobreponerse a todo demérito y a toda oposición... La gracia significa un giro, no en la igualdad, sino en la condescendencia. El hecho de que Dios sea misericordioso significa que condesciende. Es el único que realmente tiene la condición de posibilidad de condescender, pues solamente él es verdaderamente trascendente, sin ser igualado por nada fuera de sí mismo. La máxima expresión de su gracia es que no decida permanecer en esta posición... Su condescendencia es libre, es decir, está condicionada únicamente por su propia voluntad... Así, es una dádiva en el sentido más estricto del término.[15]

[13] George L. Curtiss, *Arminianism in History, or the Revolt from Predestinationism* (Cincinnati: Cranston and Curts; New York: Hunt and Eaton, 1894), esp. cap. 1; Clarence A. Beckwith, "Arminius, Jacobus, and Arminianism", *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 1:296-98; Archibald Harold Walter Harrison, *Arminianism* (London: Duckworth, 1937); Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abingdon Press, 1971), esp. cap. 130-15, 25-26.
[14] Paul Tschackert, "Jansen, Cornelius ... Jansenismus", *Realenzyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche*, 24 tomos (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1900), 8:589-99; ídem, "Jansen, Cornelius, Jansenism", *New Schaff-Herzog Encyclopedia*, 16 tomos (New York: Robert Appelton Company, 1907-14), 8:285-94; Nigel J. Abercrombie, *The Origins of Jansenism* (Oxford: Clarendon Press, 1936), parte 1; L. J. Cognet, "Jansenism", *New Catholic Encyclopedia*, 17 tomos (New York: McGraw-Hill, 1967), 7:820-24; Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765* (New Haven: Yale University Press, 1975), pp. 6-36; W. Davish, "Jansen, Cornelius Otto" y "Jansenism", *Encyclopedic Dictionary of Religion*, 3 tomos (Washington, D.C.: Corpus Publications, 1979), 2:1867-68.
[15] *Church Dogmatics*, II/1, pp. 353-55.

V. LA PASIBILIDAD DE DIOS

La "pasibilidad" significa la habilidad o capacidad de Dios de sufrir o experimentar dolor o tristeza. Si existe la pasión o el sufrimiento de Dios, obviamente sería capaz de sufrir. La pregunta crucial es, entonces: ¿sufre Dios?

Durante muchos siglos la teología cristiana ortodoxa afirmó la impasibilidad de Dios.[16] Que Dios fuera incapaz de sufrir era una idea helenística que se compenetró en el pensamiento cristiano por primera vez en la era patrística, cuando varios Padres de la iglesia la adoptaron y defendieron.[17] Fue repetida y aceptada ampliamente como una condición de posibilidad de la trascendencia de Dios. El sufrimiento de Jesús, especialmente en la crucifixión, se limitaba a su naturaleza humana; paralelamente se negaba que sufriera en su naturaleza divina. Contemporáneamente la impasibilidad sigue teniendo defensores.[18]

En el transcurso del siglo XX, varios pensadores cristianos han retornado al tema de la impasibilidad e insistido en que Dios ha sufrido o que sufre. Geoffrey Anketell Studdert-Kennedy (1883-1929), capellán del ejército británico[19] y Bertrand R. Brasnett, teólogo episcopal en Escocia[20] plantearon esta pregunta después de la Primera Guerra Mundial. Después de la Segunda Guerra Mundial, Kazoh Kitamori (1916-), teólogo cristiano japonés, posiblemente influenciado por el concepto budista de dukka (sufrimiento), se explayó sobre el dolor de Dios.[21] La pasión de Dios se ha tornado un tema importante de la teología protestante.[22]

¿Tiene la pasibilidad de Dios un fundamento bíblico? Kitamori citó a Jeremías 31:20c: "Por eso mis entrañas *se enternecen* por él [Efraín]. Ciertamente tendré misericordia de él" y 1 Pedro 2:24c: "Por sus *heridas* habéis sido sanados." Pero, ¿acaso el segundo texto no se refiere al sufrimiento de Cristo?

Es menester plantear por lo menos dos preguntas acerca de la pasión de Dios. En primer lugar, ¿puede la pasión de Dios Padre ser postulada y defendida más allá del sufrimiento de Jesucristo, el Hijo de Dios? Para establecer

---

[16] J. K. Mozley, *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought* (Cambridge: University Press, 1926), investigó la historia de esta doctrina y de su rechazo moderno.
[17] George Leonard Prestige, *God in Patristic Thought* (London: S.P.C.K., 1952), pp. 6-9, 11-12.
[18] Richard E. Creel, *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology* (Cambridge: University Press, 1986).
[19] *The Hardest Part* (London: Hodder and Stoughton, 1919), pp. 12-14, 41-47, 61-62, 67-72, 114-15, 132-35, 138, 147-48, 153, 187, 193, 201; *The Sorrows of God and Other Poems* (New York: Richard R. Smith, Inc., 1930), pp. 12-14, 121-26.
[20] *The Suffering of the Impassible God* (London: S.P.C.K., 1928).
[21] *Theology of the Pain of God,* trad. N.N. (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1965). Kitamori se refirió repetidas veces al "amor enraizado en el dolor de Dios", pero esp. en las pp. 111-12, 117-27, 160-67.
[22] Charles Ohlrich, *The Suffering God: Hope and Comfort for Those Who Hurt* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1982); Terrence F. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); Warren McWilliams, *The Passion of God: Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985); John W. de Gruchy, *Standing By God in His Hour of Grieving: Human Suffering, Theological Reflexion, and Christian Solidarity* (Pretoria: University of South Africa, 1986).

la pasión de Dios, es necesario hacer más que simplemente aseverar que Jesús sufrió en la cruz. En segundo lugar, ¿puede una doctrina cristiana moderna del sufrimiento de Dios evitar la trampa del patripasianismo del siglo II, también llamado modalismo, según el cual el Padre sufrió y murió en la cruz? ¿Pueden los exponentes modernos de la pasión de Dios dejar de afirmar o insinuar que el Padre fue crucificado? Decir con Pablo que "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo" (2 Cor. 5:19) no significa que Dios Padre era Cristo o que Cristo era el Padre.

A pesar de los problemas y las preguntas que acarrea, parece ser necesario afirmar que Dios tiene la capacidad de sufrir, pues ha participado en el sufrimiento.

En resumen: La paciencia o clemencia es la persistencia del amor de Dios. La fidelidad es la confiabilidad del amor de Dios. La misericordia-bondad es la profunda compasión del amor de Dios. La gracia es la libre e inmerecida condescendencia del amor de Dios. El sufrimiento es el dolor asumido y sobrellevado del amor de Dios.

20

DIOS COMO PADRE

En nuestra discusión previa acerca de los nombres de Dios notamos que "Padre" es uno de los nombres analógicos que se usan para hablar de Dios en la Biblia, especialmente en el Nuevo Testamento.[1] Ahora que hemos interpretado y correlacionado los diversos atributos de Dios, se torna necesario —antes de considerar al Padre, Hijo y Espíritu Santo en su relación trinitaria— investigar la naturaleza y la viabilidad del concepto de Dios entendido como Padre.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

En cada una de las tres principales secciones de la Biblia hebrea existen referencias a Yahvé visto como Padre. Esta relación paternal se aplicaba especialmente a Israel, el pueblo del pacto, y no tanto a las personas individuales o a toda la humanidad.

La relación paternal de Yahvé hacia los israelitas se expresó tanto en Egipto como en el desierto: "Entonces dirás al faraón: Así ha dicho Jehovah: 'Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te digo que dejes ir a mi hijo para que me sirva. Si rehúsas dejarlo ir, he aquí que yo mataré a tu hijo, a tu primogénito' " (Exo. 4:22, 23). Tanto en Egipto como en el desierto, Moisés declaró "habéis visto que Jehovah vuestro Dios os ha traído, como trae un hombre a su hijo, por todo el camino que habéis andado, hasta que habéis llegado a este lugar" (Deut. 1:31). "Reconoce, pues, en tu corazón, que como un hombre corrige a su hijo, así te corrige Jehovah tu Dios" (Deut. 8:5). Las leyes acerca de los alimentos puros e impuros tenían la declaración introductoria "Vosotros sois hijos de Jehovah vuestro Dios" (Deut. 14:1a). La pregunta: "¿Acaso no es él tu Padre, tu Creador, quien te hizo y te estableció?" (Deut. 32:6b) probablemente se refería a la creación del pueblo del pacto.

Según Oseas, en el lugar en que "se les dijo: 'Vosotros no sois mi pueblo', se les dirá: 'Hijos del Dios viviente' " (Ose. 1:10b). Históricamente, "Cuando Israel era muchacho, yo lo amé; y de Egipto llamé a mi hijo" (Ose. 11:1). Un texto referido al Hijo de David que normalmente se interpreta mesiánicamente contiene el título "Padre Eterno" (Isa. 9:6c). "Pero tú eres nuestro Padre; aunque Abraham no nos conozca e Israel no nos reconozca, tú, oh Jehovah, eres nuestro Padre; desde la eternidad tu nombre es Redentor Nuestro" (Isa. 63:16). "Y yo mismo decía: 'Me llamarás Padre Mío y no te

[1] Ver cap. 13, II, B, 2.

apartarás de en pos de mí' " (Jer. 3:19b). Judá será restaurada: "Porque yo soy un Padre para Israel, y Efraín es mi primogénito" (Jer. 31:9c). "¿Acaso no tenemos todos un mismo Padre? ¿No nos ha creado el único Dios? (Mal. 2:10a); este último pasaje parece ser una referencia a la creación paternal del pueblo del pacto.

En los Salmos la paternidad divina es una analogía más que un título. "Padre de los huérfanos y juez de las viudas es Dios en su santa morada" (68:5). "Como el padre se compadece de los hijos, así se compadece Jehovah de los que le temen" (103:13).

George Angus Fulton Knight (1909-) postuló la dudosa hipótesis de que el principio Padre-Hijo es parte de la esencia de Dios y por lo tanto eterna; Dios habría tratado de otorgarle la filiación a Israel, pero su plan fue descarrilado por la desobediencia de su pueblo.[2] Joachim Jeremias concluyó que en el Antiguo Testamento no existía la costumbre de dirigirse a Dios como "Padre" en la oración. Jeremias sí encontró algunos ejemplos de esta práctica en el judaísmo poscanónico de la diáspora.[3]

II. NUEVO TESTAMENTO

A. EVANGELIOS SINOPTICOS

1. El uso general de Jesús

La denominación preferida de Jesús para Dios era "Padre".[4] Jesús no "descubrió una nueva verdad" pero hizo de esta verdad una realidad viviente como nunca nadie lo había hecho anteriormente.[5] Según W. T. Conner, fueron tres los logros de Jesús con respecto al concepto de Dios entendido como Padre:

> ... hizo de la paternidad la idea dominante en la relación de Dios con los hombres; puso una nueva cualidad ética en la idea de la paternidad según se aplica a Dios; e hizo de esto un concepto viviente según se aplica a la relación entre el adorador y Dios.[6]

2. La palabra que usó Jesús

Evidentemente, Jesús utilizó el término arameo *'abba* (Mar. 14:36; comp. Gál. 4:6; Rom. 8:15). Según Jeremias, los judíos no usaban la palabra *'abba* con relación a Dios,[7] pero parece haber sido la expresión que Jesús empleaba usualmente al orar a Dios.

[2] *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity, Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, nro. 1 (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953), pp. 66-73.
[3] *New Testament Theology*, pp. 63-64.
[4] Conner, *La Fe del Nuevo Testamento*, p. 104.
[5] Henry Maldwyn Hughes, *The Christian Idea of God* (London: Duckworth; New York: Charles Scribner's Sons, 1936), cap. 5.
[6] *La Fe del Nuevo Testamento*, pp. 104, 105.
[7] *New Testament Theology*, pp. 63-67.

3. Textos específicos

a. El Sermón del monte (Mateo)

La palabra *pater* se usó cinco veces con el adjetivo singular "tu Padre" (6:4, 6, 18). Se utilizó tres veces con el adjetivo plural "vuestro Padre" (5:45; 6:1, 15b). La expresión "vuestro Padre que está en los cielos" se empleó cuatro veces (5:48; 6:14, 26, 32). Hay una mención de "vuestro Padre que está en los cielos" (7:11b). Además de estas trece menciones del "Padre" visto desde la perspectiva de los discípulos de Jesús, hay dos referencias en la versión del Sermón del monte en Mateo: "Padre nuestro que estás en los cielos" (6:9) y "mi Padre que está en los cielos" (7:21).

b. Dichos misceláneos en los Sinópticos

Mateo incluyó una referencia que para el lector moderno evoca a los materiales juaninos:

> Te alabo, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra... Sí, Padre, porque así te agradó. Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre. Nadie conoce bien el Hijo, sino el Padre. Nadie conoce bien al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar (11:25-27).

"Cualquiera que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mat. 12:50). Ni siquiera un gorrión "cae a tierra sin el consentimiento de vuestro Padre" (Mat. 10:29). Jesús confesará "delante de mi Padre que está en los cielos" a "todo el que me confiese delante de los hombres" y a la vez "a cualquiera que me niegue delante de los hombres, yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos" (Mat. 10:32-33). El mismo Padre que está en los cielos le ha revelado a Simón Pedro que Jesús es el Mesías (Mat. 16:17). Si los seres humanos malvados dan buenos regalos a sus hijos, "¡cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que le pidan!" (Luc. 11:13). Los discípulos de Jesús no deben llamar "padre" a nadie en la tierra, "porque vuestro Padre que está en los cielos es uno solo" (Mat. 23:9). En el juicio final las "ovejas" han de ser denominadas las benditas del Padre de Jesús (Mat. 25:34).

c. Dichos de Jesús en la Pasión

En el relato de Getsemaní se utiliza dos veces la expresión "Padre mío" en relación con la posibilidad de evitar la "copa" del sufrimiento (Mat. 26:39, 42). El mismo término se emplea en referencia a la opción de invocar la ayuda de los ángeles (Mat. 26:53). Dos de las siete frases dichas por Jesús durante su crucifixión incluyen el vocablo "Padre" en el caso vocativo: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (Luc. 23:34) y "¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!" (Luc. 23:46).

B. EPISTOLAS PAULINAS

Pablo alude a Dios entendido como Padre en sus saludos epistolares y en conjunción con la adopción de los creyentes como hijos de Dios. Entre los saludos epistolares se hace referencia a "Dios Padre" (1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:2; Gál. 1:1; 1 Tim. 1:2; 2 Tim. 1:2; Tito 1:4), a "Dios nuestro Padre" (1 Cor. 1:3; 2 Cor. 1:2; Rom. 1:7; Ef. 1:2; Fil. 1:2; Col. 1:2), al "Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (2 Cor. 1:3; Ef. 1:3) y a "Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo" (Col. 1:3). En su discusión de la adopción de los creyentes como hijos de Dios, Pablo afirmó que cuando los creyentes claman a Dios como *'abba'* lo hacen instigados y confirmados por el Espíritu Santo (Gál. 4:5, 6; Rom. 8:15, 16).

C. ESCRITOS JUANINOS

El énfasis en el Evangelio y en la Primera Epístola es sobre la relación Padre-Hijo. En estos pasajes el Padre es casi exclusivamente el Padre del Hijo de Dios o del único Hijo, Jesús.

1. Evangelio de Juan

a. El Hijo en relación con el Padre

El Hijo (Logos) estuvo en el principio con el Padre, era Dios, es el único Hijo del Padre (1:1, 14, 18; comp. 3:16-18) y tiene su ser en el Padre (14:20). El Hijo conoce al Padre así como el Padre conoce al Hijo (10:15). El Hijo ha sido enviado por el Padre y tiene una misión que cumplir (5:36b, 37, 38; 6:57; 10:36-38; 13:3; 20:21); el Hijo viene en el nombre del Padre (5:43). El Hijo depende del Padre (5:19), es el único que ha visto al Padre (6:46), honra al Padre (8:49), obedece y ama al Padre (14:31). Conoce al "Padre justo" (17:25) en contraste con el mundo, que no lo conoce (17:25).

El Hijo habla lo que le enseñó el Padre (8:27, 28, 38), comunica las palabras del Padre (14:24) y el mandamiento del Padre (12:49, 50) y habla claramente acerca del Padre sin hablar en figuras (16:25). El Hijo es el mediador del conocimiento del Padre como único camino al Padre y como quien puede mostrar quién es el Padre (14:6-9). Las obras del Hijo hechas en el nombre del Padre exigen fe (10:31) y dan testimonio del Hijo (10:25). El Hijo y el Padre son "una sola cosa" (10:30).

El Hijo ora al Padre para glorificar el nombre del Padre (12:27, 28) y para la glorificación del Hijo por parte del Padre para que el Hijo pueda glorificar al Padre con la gloria preexistente del Hijo (17:1, 5). El Hijo le ruega al Padre que mande el Espíritu Santo (14:16, 17). El Hijo ha de mandar a los creyentes el Espíritu que procede del Padre (15:26). El Hijo ora que el "Padre Santo" guarde a los que le han sido dados por el Padre para que sean uno, así como el Padre y el Hijo lo son (17:11). De la misma manera, el Hijo ora por la unidad de los creyentes del presente y del futuro siguiendo la analogía de la unidad del Padre y del Hijo, "para que el mundo crea" que el Padre ha mandado al Hijo (17:20, 21). Además, el Hijo pide que los creyentes estén con el

Hijo para poder contemplar la eterna glorificación del Hijo por parte del Padre (17:24).

El Hijo ha de beber la copa que el Padre le da (18:11) y ha de volver a tomar su vida con el poder y la autoridad del Padre (10:18). El Hijo todavía no ha subido al Padre (20:17) y, sin embargo, está por dejar el mundo e ir al Padre, quien es mayor que el Hijo (13:3; 14:28; 16:10, 17, 28). Moisés, no el Hijo, ha de acusar a los incrédulos ante el Padre (5:45) y el Hijo vivificará "a quien quiera" y administrará el juicio final que le será delegado por el Padre (5:21, 22).

b. El Padre en relación con el Hijo

El Padre da "el verdadero pan del cielo" (6:32) y está presente con el Hijo (16:32). El Padre ama al Hijo "y le muestra todas las cosas que él mismo hace" (3:35a; 5:20a). Le ha puesto su sello (6:27) y lo glorifica (8:54). Entrega todas las cosas en la(s) mano(s) del Hijo (3:35b; 13:3), pues todo lo que le pertenece al Padre le pertenece al Hijo (16:15). El templo en Jerusalén es "la casa de mi Padre" (2:16). El Padre da testimonio del Hijo (8:18, 19) y trae a los creyentes al Hijo (6:44, 45; comp. 6:64). El Padre, que mora en el Hijo, desarrolla obras tales como exhortar a las personas a que crean (14:10, 11). El Padre escucha la oración del Hijo con respecto a Lázaro (11:41). La oración en el nombre del Hijo ha de ser contestada para que el Padre sea glorificado (14:12-14; 15:16; 16:23). El Padre ha de mandar el Espíritu Santo en el nombre del Hijo (14:26). El amor del Padre por el Hijo es la razón por la cual éste pone su vida (10:17). El Padre tiene una "casa" celestial (14:2).

c. Creyentes/discípulos en relación con el Padre y el Hijo

Los que han sido dados al Hijo por el Padre llegarán al Hijo, creerán en él y tendrán "vida eterna" (6:37, 40). Los discípulos han de adorar "al Padre en espíritu y en verdad" (4:21-24). Los que tienen a Dios por Padre amarán al Hijo, quien salió del Padre (8:42). El que ama al Hijo es amado por el Padre (14:21, 23) y el Padre honra al que sirve al Hijo (12:26). El Padre ama a los discípulos porque han amado al Hijo y han creído que el Hijo ha salido del Padre (16:27). El Hijo les da a conocer a sus discípulos todo lo que ha oído del Padre (15:15). El Padre, que es el labrador de la viña, es glorificado por los discípulos que llevan frutos al amar al Hijo y obedecerlo (15:1, 8-10). Los creyentes han de hacer mayores obras de las del Hijo porque el Hijo irá al Padre (14:12). Nadie podrá arrebatar las "ovejas" del Hijo de la mano del Padre, quien es "mayor que todos" (10:29). Quienes persigan a los discípulos no han conocido ni al Padre ni al Hijo (16:3). Quien aborrece al Hijo también aborrece al Padre (15:23, 24).

Existen referencias a Dios como "Padre" o "el Padre" en por lo menos 62 pasajes distintos del Evangelio de Juan. Solamente cuatro capítulos (7, 9, 19, 21) carecen de tal referencia. Indudablemente, la paternidad divina es una temática central de este Evangelio.

2. Primera Epístola de Juan

"El Padre" se menciona once veces. A veces se destaca la relación Padre-Hijo, como en el caso de la presencia eterna del Hijo con el Padre (1:2b), en el envío del Hijo por el Padre (4:14) y en la negación o confesión (2:22b, 23). En otros contextos el Padre ama a los "hijos de Dios" (3:1) y Jesús es un "abogado delante del Padre" (2:1b). En otras menciones el enfoque es sobre el conocimiento que tienen los discípulos del Padre (2:13c), en el amor del Padre (2:15b), en la comunión con el Padre y el Hijo (1:3c) y en la permanencia en el Hijo y el Padre (2:24b).

III. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. EL CREDO DE LOS APOSTOLES

El término "Padre" se usó en la confesión inicial o primera del antiguo símbolo romano (R), o Credo de los Apóstoles: "Dios Padre Todopoderoso, Creador del los cielos y de la tierra." El hecho de que aquí el poder y la capacidad de crear están íntimamente ligados a la paternidad puede haber sido el resultado de consideraciones de carácter antignóstico.

B. LA CONTROVERSIA ARRIANA

El vocablo "Padre" aplicado a Dios figuró prominentemente en el conflicto arriano del siglo IV, pero principalmente con respecto a la relación del Hijo con el Padre, no así en cuanto al alcance de la paternidad de Dios en lo que toca a los seres humanos.[8]

C. LOS PROTESTANTES LIBERALES Y LOS PROTESTANTES EVANGELICOS DEL SIGLO XX

La paternidad de Dios ha sido un tema divisivo entre los protestantes liberales y los protestantes evangélicos durante el siglo XX. Se pueden identificar tres áreas de desacuerdo:

1. La paternidad de Dios, ¿tiene un alcance universal o particular? El liberalismo protestante generalmente ha afirmado que la paternidad divina es de alcance universal, mientras que el protestantismo evangélico ha enseñado que es de alcance más limitado. Los liberales han apelado a la parábola del hijo pródigo (Luc. 15:11-32), aseverando que el pródigo nunca dejó de ser hijo de su padre, aun estando en la "región lejana". Citan Mateo 5:45, un texto que se refiere al amor a los enemigos: "de modo que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, porque él hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace

8 Un tratamiento más detallado de la historia de este doctrina antes del siglo XX puede hallarse en John Scott Lidgett, *The Fatherhood of God* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1902; Minneapolis: Bethany House Publishers, 1987), pp. 72-149 (ed. 1987); William Boothby Selbie, *The Fatherhood of God* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), pp. 63-81.

llover sobre justos e injustos." Según William Newton Clarke (1841-1912), "en la parábola, la relación natural entre padre e hijo nunca se alteró".[9] Los evangélicos, por el otro lado, han puesto énfasis en que el hincapié que hace el Nuevo Testamento es sobre Dios como "el Padre de nuestro Señor Jesucristo" y como el Padre de los regenerados o cristianos, y que está faltando un texto específico que enseñe claramente la paternidad universal. Han citado los textos paulinos acerca de la adopción como hijos así como los siguientes pasajes: Mateo 13:38; Juan 1:12; 8:44 y Gálatas 3:26. Según Carl F. H. Henry, la "paternidad divina" no es "un derivado automático" del monoteísmo, pues "ni el judaísmo... ni el islamismo... desarrollaron una convicción acerca de la paternidad divina que se asemeje a la disposición neotestamentaria". Por cierto, "solamente en el teísmo trinitario, pero no en los teísmos filosóficos o religiosos que postulan una deidad unipersonal, ha surgido un concepto de la paternidad divina que posea la calidez de la visión bíblica".[10]

Se han hecho esfuerzos por armonizar o reconciliar la paternidad divina universal y la particular, la filiación universal con la particular. Más allá de las posiciones consecuentemente universalistas o particularistas, E. Y. Mullins señaló tres maneras de intentar la armonización. En primer lugar, algunos sostienen que la paternidad de Dios es universal pero que la filiación humana es particular. Por lo tanto, el Dios inmutable es el Padre de toda la humanidad, pero solamente los cristianos son "hijos de Dios". Aquí puede preguntarse si acaso no es esencial cierta reciprocidad en una relación padre-hijo. En segundo lugar, otros trazan una diferencia entre la filiación natural y la espiritual. Así, "todos los hombres son hijos naturales de Dios, pero solamente los creyentes en Cristo son verdaderos hijos espirituales". Pero, ¿pueden estas dos categorías separarse siempre y con precisión? En tercer lugar, otro grupo distingue entre la filiación potencial y real, de manera que "todos los hombres están constituidos para la filiación a Dios y... Dios desea que todos lleguen a ser hijos", pero solamente los cristianos son los hijos de Dios reales o verdaderos. Consiguientemente, las personas no regeneradas tienen un "carácter" o una "constitución filial" pero la "relación" se ha perdido a raíz del pecado. De esta manera, un hijo potencial puede llegar a ser un hijo verdadero solamente a través del nuevo nacimiento por medio de la fe o de la adopción como hijo. Mullins prefería esta tercera posición.[11]

2. La paternidad divina, ¿tiene su fundamento primario en la creación o en la redención? Las respuestas a esta segunda pregunta tienden a corresponderse con las respuestas a la primera pregunta. Los que ponen énfasis en la paternidad universal tienden a basar la paternidad en la creación, mientras que los que subrayan la paternidad particular tienden a postular la redención como el fundamento de la paternidad. Clarke sostuvo que el fundamento de la paternidad divina era la creación,[12] mientras que Henry pensaba que estaba basada principalmente en la redención.[13]

---

9 *The Christian Doctrine of God* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1912), p. 156.
10 *Notes on the Doctrine of God*, pp. 94-95.
11 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 409-15.
12 *The Christian Doctrine of God*, p. 161.
13 *Notes on the Doctrine of God*, pp. 98-100.

3. ¿Se opone la paternidad divina a la soberanía divina o puede existir en correlación con ella? Clarke intentó armonizar la paternidad con la soberanía, afirmando que la "soberanía está fundada en el derecho y en el poder que tiene el verdadero Padre de gobernar su prole espiritual". Así, Dios limita su soberanía "sobre los hombres" de "una manera acorde con su naturaleza".[14] Algunos intérpretes de la paternidad divina universal han dirigido el concepto del amor divino hacia el sentimentalismo, concibiendo la paternidad de Dios como si éste fuera un abuelo indulgente.[15] El concepto judío de la paternidad en los tiempos de Jesús suponía papeles de liderazgo familiar y disciplina, y tal factor ayuda a entender la justa correlación de la paternidad y la soberanía, al menos en el marco neotestamentario.[16]

IV. LA DOCTRINA CONTEMPORANEA

La doctrina cristiana de Dios entendido como Padre se ve expuesta hoy a varios desafíos, de manera que la tarea del teólogo cristiano no es meramente expositiva sino también apologética. En la civilización occidental moderna, especialmente en los siglos XIX y XX pero también ya antes, han surgido resistencias o rechazos a todo el concepto de la paternidad divina. W. A. Visser't Hooft ha rastreado la historia de estos rechazos. Se extiende hasta la obra de Baruch Spinoza titulada *Deus sive natura* (dios o la naturaleza) y al repudio de Francois Marie Arouet de Voltaire (1694-1778) de la providencia divina. Cita la rebelión de Percy Bysshe Shelley (1792-1822) en contra de Júpiter en *Prometheus Unbound* (Prometeo desatado), el proyeccionismo de Marx, Friedrich Wilhelm Nietzsche y Freud, y el pensamiento de los anarquistas (Pierre Joseph Proudhon, 1809-65 y Miguel Bakunin, 1814-76), quienes sostuvieron que "la fe en Dios Padre era no solamente una ilusión o una enfermedad" sino "la fuente de todo el mal en la sociedad actual".[17] Como corolario a estos rechazos, el psiquiatra alemán Hubertus Tellenbach (1914-) ha manifestado que "la figura paterna ya casi ha desaparecido de la psiquis occidental".[18]

A continuación examinaremos en mayor detalle tres variantes del rechazo contemporáneo de la paternidad divina.

A. EL PSICOANALISIS FREUDIANO

Sigmund Freud enseñó la teoría de Edipo, utilizando la figura mitológica griega de Edipo, quien mató a su padre y se casó con su madre, con consecuencias desastrosas. Según Freud, este modelo se repite en la lucha de cada ser humano por independizarse de sus padres. Freud también interpretó la

---

14 *The Christian Doctrine of God*, pp. 167, 168.
15 Una refutación de este punto de vista se encuentra en Hughes, *The Christian Idea of God*, p. 139.
16 Ibíd., pp. 113-19; Henry, *Notes on the Doctrine of God*, cap. 7.
17 *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation* (Philadelphia: Westminster Press; Geneva: World Council of Churches, 1982), cap. 11.
18 Citado por Robert Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 4.

historia israelita, sosteniendo que Moisés fue asesinado por sus compatriotas, que luego eliminaron el relato de ese hecho. Así, el recuerdo de haber asesinado a su figura paternal Moisés ha conllevado una sensación de culpa entre los judíos. Para Freud, Dios entendido como Padre "es solamente una memoria humana, antes que un ser divino", y por consiguiente es "esencial para la madurez y la sanidad mental de la persona" rechazar la idea de la paternidad divina.[19] La perspectiva freudiana milita en contra de una apropiación positiva de las imágenes bíblicas acerca de la paternidad de Dios.

B. EL ABUSO Y EL DESCUIDO DE LOS NIÑOS

La viabilidad y la utilidad de la paternidad como principal analogía para Dios ha sido desafiada profundamente, especialmente en los países occidentales industrializados, por el problema generalizado del abuso y descuido de los niños por parte de los padres. Puesto que los padres humanos han perpetrado tales hechos y han sido culpables de tal descuido y abandono, el concepto de Dios como Padre no comunica a los afectados por tales abusos las usuales connotaciones positivas de cuidado, protección, amor, sacrificio y sana disciplina. Este es el testimonio de psicólogos clínicos, consejeros familiares, trabajadores sociales y otros.

C. EL MOVIMIENTO DE LIBERACION DE LA MUJER

El ala radical del movimiento de liberación femenina ha desafiado y rechazado el uso del lenguaje paternal en relación con Dios. El lenguaje paternal es visto como síntoma de una paternidad humana patriarcal que oprime a las mujeres y les niega su lugar y sus derechos legítimos.[20] Mary Daly (1928-) ha reclamado la "liberación", la "castración" y el "exorcismo" del lenguaje de la doctrina de Dios, imputando que el patriarcado ha llevado a "la violación, al genocidio y a la guerra".[21]

¿Cuál debe ser la respuesta cristiana ante tales rechazos del concepto de la paternidad de Dios? Los cristianos pueden tratar de "despatriarcalizar" el lenguaje y concepto de Dios entendido como Padre y, sin embargo, preservar las dimensiones permanentemente válidas de la paternidad divina. Para poder hacer esto, los cristianos deben pensar en el uso que hizo Jesús del término *'abba*, en la conciencia filial que manifestó al darnos el Padrenuestro, en su visión de la prioridad del discipulado por sobre los vínculos familiares, en su enseñanza de y su trato con las mujeres, en sus parábolas de los trabajadores de la viña y del hijo pródigo, y en su enseñanza y su ejemplo con respecto a una vida de servicio, no de dominación. El patriarcalismo, por el contrario, es "la resistencia al proceso de la emancipación", la competencia

[19] Hamerton-Kelly, *God the Father*, pp. 7-13, 18.

[20] Langdon Gilkey, *Message and Existence*, cap. 4, ha propuesto una revisión del Credo de los Apóstoles, utilizando la palabra "Parent" [n. de la trad.: palabra genérica en inglés que significa padre o madre] en vez de "Father" (Padre).

[21] *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 7-11, 114-22; Hamerton-Kelly, *God the Father*, pp. 5, 118.

por el poder entre padre e hijo, "el abuso del poder de un padre" y el tratar a las mujeres "como seres de segunda categoría". Por lo tanto, según Visser't Hooft, la "rebelión en contra del Dios-Padre es... en gran parte una rebelión en contra de una caricatura del verdadero Dios a quien llegamos a conocer por medio de Jesús".[22]

Como respuesta al feminismo radical de las postrimerías del siglo XX, ¿es necesario afirmar la maternidad de Dios? En primer lugar debe notarse que hay algunos textos bíblicos, especialmente en el libro de Isaías, en los cuales se le atribuyen rasgos maternales a Dios. Por cierto: "Por mucho tiempo he callado; he guardado silencio y me he contenido. Pero ahora gemiré como la que está de parto, jadeando y resoplando a la vez" (Isa. 42:14). "¿Acaso se olvidará la mujer de su bebé, y dejará de compadecerse del hijo de su vientre? Aunque ellas se olviden, yo no me olvidaré de ti" (Isa. 49:15). "Como aquel a quien su madre consuela, así os consolaré yo a vosotros" (Isa. 66:13).[23] "¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, así como la gallina junta sus pollitos debajo de sus alas, y no quisiste!" (Luc. 13:34). En segundo lugar, debe recordarse que la religión bíblica, al confrontarse con las diosas de fertilidad de las naciones vecinas —"Istar de Babilonia, Cibeles, la Gran Madre de Frigia, Astarté de Siria, Anat de Canaán" y Diana de los Efesios— con su correspondiente prostitución ritual, mantuvo "claras reservas con relación a cualquier simbolismo que podía interpretarse como una descripción de Dios como diosa madre". Esa misma cautela caracterizó a los Padres de la Iglesia, que se confrontaron con el uso gnóstico de Helena como compañera de Simón el Mago, con la atribución de femineidad al Espíritu Santo y con los extremos éticos del ascetismo y de la promiscuidad.[24] En tercer lugar, los cristianos de fines del siglo XX, al recordar como tanto los *Shakers* (tembladores) bajo la dirección de Ann Lee (1736-84)[25] como la Ciencia Cristiana bajo el liderazgo de Mary Baker Eddy[26] adoptaron el concepto del Dios Padre-Madre, harían bien en "mantener una cierta circunspección al hablar de la maternidad de Dios".[27]

Visser't Hooft ha concluido:

> Dios trasciende la diferencia entre los sexos. Lo llamamos Padre porque eso nos enseñó Jesús, y dejar de llamarlo así significa dejar de orar como nos mandó

[22] *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*, pp. 119-27.

[23] Compárense Sal. 17:8; 36:7 y 63:7.

[24] Visser't Hooft, *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*, pp. 130-32.

[25] Edward Deming Andrews, *The People Called Shakers: A Search for the Perfect Society* (ed. ampl.; New York: Dover Publications, 1963), pp. 97, 154-58, 222, señala que después de la muerte de Ann Lee, los *shakers* enseñaron que había un "mesiazgo dual" (Jesús y Ann Lee), dos "Padres *(Parents)* Celestiales" (Jesús y Ann Lee) e inclusive una "cuaternidad" (Dios Padre, el Hijo de Dios, la Santa Madre Sabiduría y la Hija Ann Lee). Ver asimimismo los diversos pasajes extraídos de autores *shaker* del siglo XIX acerca del Dios Padre-Madre y la introducción del editor a los mismos en Robley Edward Whiston, ed., *The Shakers: Two Centuries of Spiritual Reflection*, CWS (New York: Paulist Press, 1983), pp. 207-57.

[26] Mary Baker Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures* (ed. 1913), pp. 16, 331, 332, 335, 569, 577, 592, 691-92.

[27] Visser't Hooft, *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*, p. 132.

Jesús. Si rehusamos referirnos a Dios con el pronombre "él" y elegimos solamente expresiones tales como "el ser divino" o "la Deidad", despersonalizamos a Dios. Sin embargo, la paternidad de Dios no es un simbolismo cerrado o exclusivo. Está abierto a ser corregido, enriquecido y completado por otras formas simbólicas, tales como "madre", "hermano", "hermana" y "amigo".[28]

[28] Ibíd., p. 133.

21

LA TRINIDAD: INTRODUCCION Y MATERIALES BIBLICOS

Antes de embarcarnos en una explicación de la doctrina cristiana de la Trinidad, incluyendo una investigación de los materiales bíblicos relacionados con este importante tema, es apropiado que hagamos y contestemos dos preguntas básicas preliminares. La primera se refiere a la colocación o posición de la doctrina trinitaria dentro de una teología sistemática, y la segunda apunta a la relación entre la doctrina de la Trinidad y el fenómeno de la revelación divina.

I. INTRODUCCION A LA TRINIDAD

A. ¿DONDE DEBE SITUARSE LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN UNA TEOLOGIA SISTEMATICA?

F. D. E. Schleiermacher ubicó la Trinidad en la última subsección de *La fe cristiana.* [1] Albrecht Ritschl no trató el tema de la Trinidad de manera sistemática.[2] Por otra parte, Charles Wesley Lowry (1905-) afirmó que "la pregunta más importante que pueda hacer un teólogo es: "¿Es la religión cristiana una religión trinitaria?"[3] En su Dogmática, Karl Barth colocó la doctrina de la Trinidad en el comienzo mismo de su sistema (cap. 2) o al menos inmediatamente después de la doctrina de la Palabra de Dios (cap. 1).[4] Barth protestó en contra del plan según el cual se trata la doctrina de la revelación, la existencia de Dios y los atributos divinos en detalle para luego pasar a analizar la Trinidad. Su principal objeción a tal proceder es la siguiente:

> La doctrina de la Trinidad es la que fundamentalmente le otorga su carácter de cristiana a la doctrina cristiana de Dios; es también, por lo tanto, lo que delimita el concepto cristiano de la revelación frente a todas las otras posibles doctrinas de Dios y de todos los otros conceptos de la revelación.[5]

Barth defendió asimismo su posición aseverando:

[1] *The Christian Faith*, pp. 738-51.
[2] *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation; Claude Welch, In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology* (New York: Scribner, 1952), p. 19.
[3] *The Trinity and Christian Devotion* (New York, London: Harper and Brothers, 1946), p. 47.
[4] *Church Dogmatics*, I/1, cap. 2, 1.
[5] Ibíd., I/1, p. 346.

El problema de la doctrina de la Trinidad surge en el momento de plantearle a la Biblia la pregunta acerca de la revelación. Cuando preguntamos: ¿Quién es el Dios autorrevelador?, la Biblia nos contesta de tal manera que nos vemos obligados a considerar la triplicidad-en-la-unicidad de Dios.[6]

Además de conocer la radical divergencia entre Barth y el protestantismo liberal en lo que se refiere al posicionamiento de la doctrina trinitaria y al énfasis sobre la misma, es importante saber que un gran número de otros teólogos sistemáticos han optado por colocar la doctrina de la Trinidad en posiciones ubicadas en un término medio entre las posiciones de Barth y de Schleiermacher. Así también en el presente estudio, en el que intentaremos una vía media al elegir la ubicación de la doctrina de la Trinidad. La estamos situando hacia el principio de nuestro sistema pero después de haber tratado la revelación y la Escritura, así como la existencia, el ser personal, los atributos y la paternidad de Dios. Así, el tratamiento del tema de la Trinidad en nuestro sistema precederá a los de la creación, la persona y obra de Jesucristo, la persona y obra del Espíritu Santo y las restantes doctrinas.

B. ¿CUAL ES LA VERDADERA RELACION ENTRE EL FENOMENO DE LA REVELACION DIVINA Y LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD?

Sobre esta cuestión han divergido las opiniones de los teólogos del corriente siglo, como demuestra el importante estudio de Claude Welch.[7]

1. Karl Barth enseñó que la triplicidad-en-la-unicidad de Dios es "una inferencia inmediata en base a la revelación y por lo tanto... [es] esencialmente idéntica con el contenido de la revelación".[8] Consiguientemente, para Barth la verdad trinitaria no fue resultado de una posterior formulación patrística o conciliar, sino que fue derivada inmediatamente de la actividad reveladora de Dios en Cristo y por el Espíritu. Para Barth no existe una comprensión cristiana de Dios que no sea trinitaria.

2. Emil Brunner consideraba que la Trinidad era "una implicación última y teóricamente necesaria de los datos primarios de la fe y... una síntesis de esos datos" o bien "una doctrina teológicamente defensiva (*Schutzlehre*) para el centro de la fe bíblica y eclesiológica".[9] Por lo tanto, para Brunner la triplicidad-en-la-unicidad no se derivaba inmediatamente del fenómeno de la revelación en Cristo y por el Espíritu, sino que era un muro protector erigido por los Padres de la Iglesia como defensa en contra de las herejías. De manera similar, Leonard Hodgson (1889-1969) sostuvo que la doctrina de la Trinidad es "el producto de la reflexión racional sobre las particulares manifestaciones de la actividad divina que se centran sobre... Jesucristo y... el Espíritu Santo".[10]

3. Los teólogos protestantes conservadores y fundamentalistas así como

[6] Ibíd., p. 348.
[7] *In This Name.*
[8] Ibíd., p. 161.
[9] *The Christian Doctrine of God*, p. 206.
[10] *The Doctrine of the Trinity* (London: Nisbet and Company, 1955), p. 25.

los teólogos católicos romanos de corte preconciliar generalmente consideraban a la Trinidad como una verdad doctrinal derivada de la verdad apostólica. Los protestantes veían a la Trinidad como "una de las verdades reveladas en la Biblia". Dada su base bíblica, por lo tanto, pertenecía a la teología protestante. Los católicos romanos aceptaban a la Trinidad como parte del "depósito eterno de verdad" preservado en la Biblia, "confiado a" la Iglesia [Católica Romana] y "definido infaliblemente" por ella.[11]

Es preciso evaluar estas tres vías de acceso a la relación entre el fenómeno de la revelación y la doctrina de la Trinidad. En primer lugar, la tercera posición percibe correctamente que la triplicidad-en-la-unicidad de Dios es una verdad revelada, pero olvida subrayar que el término "trinidad" no aparece en la Biblia y que la doctrina llegó a tomar forma durante la época patrística. En segundo lugar, la segunda posición, aunque es correcta al reconocer la contribución de los Padres de la Iglesia, puesto que considera que la doctrina trinitaria es un arma de defensa en contra de la herejía o una reflexión racional de las manifestaciones divinas en Jesús y por el Espíritu, tiende a desconocer la triplicidad-en-la-unicidad de Dios implícita en varios pasajes del Nuevo Testamento. En tercer lugar, la primera posición interpreta correctamente la doctrina cristiana de Dios al entenderla trinitariamente, pero limita demasiado severamente su transmisión a una "inferencia inmediata en base a la revelación", sin distinguir suficientemente la triplicidad-en-la-unicidad que se encuentra en diversos pasajes del Nuevo Testamento por un lado, y en la doctrina patrística ya enteramente formulada por el otro.

Al haber dirigido inicialmente nuestra atención a la pregunta acerca de la posición de la doctrina trinitaria dentro de la teología sistemática y a cómo el fenómeno de la revelación divina ha de relacionarse con la doctrina de la Trinidad, ahora podremos adentrarnos en la investigación y explicación de la doctrina en sí con el entendimiento agudizado.

II. EL TESTIMONIO BIBLICO ACERCA DE LA NATURALEZA TRINA DE DIOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

1. *¿Existe un testimonio veterotestamentario o una comprensión acerca de la naturaleza trina del único Dios?*

a. Ciertos pasajes son frecuentemente citados con el propósito de sugerir que existe una "doctrina" veterotestamentaria de la Trinidad. Sin embargo, tales textos aparentemente no enseñan tal doctrina específicamente. Pueden ser identificados como aquellos pasajes que incluyen el "nosotros" y el "nuestro". "Hagamos al hombre a nuestra imagen..." (Gén. 1:26). "He aquí que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal" (Gén. 3:22). "Vamos, pues, descendamos y confundamos allí su len-

[11] Welch, *In This Name*, pp. 94, 100.

guaje..." (Gén. 11:7). "¿A quién enviaré? ¿Y quién irá por nosotros?" (Isa. 6:8).[12]

1) Tales textos pueden ser entendidos como reflejo del uso del plural de majestad. Algunos biblistas interpretan de esta manera la formal plural de *'El*, es decir *'Elohim*. Walther Eichrodt se refería al uso de *'Elohim* como el "plural abstracto" o el "plural de intensidad".[13] Theodorus Christian Vriezen (1899-) rechazó la idea de que Génesis 1:26 reflejara resabios del "politeísmo" y sostuvo que en Isaías 6:8 el "nosotros" se refiere a Yahvé "rodeado por los ángeles".[14] Umberto Cassuto (1883-1951),[15] Bruce Vawter,[16] y Claus Westermann (1909-)[17] han preferido denominarlo plural de exhortación. G. A. F. Knight, sin embargo, rechazó el plural de majestad y prefirió hablar del "plural cuantitativo".[18]

2) Para el intérprete cristiano del Antiguo Testamento estos textos también pueden ser considerados compatibles con la diferenciación que hace el Nuevo Testamento entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

3) Sin embargo, es muy dudoso que tales textos, si se toma en cuenta la intención de sus autores, deban interpretarse como una enseñanza acerca de la triplicidad-en-la-unicidad de Dios. ¿Cómo podemos cerciorarnos de que los "nosotros" y "nuestro" en estos pasajes se remitían a tres y no a cuatro o más personas?

b. Los conceptos veterotestamentarios referidos a la "Palabra", el "Espíritu" y la "Sabiduría" anticiparon el concepto de la Trinidad apuntando a la hipostatización. Con todo, no puede afirmarse que las enseñanzas del Antiguo Testamento acerca de estas tres ideas hayan sido constitutivas de una doctrina trinitaria conocida por los autores, compiladores o lectores de los libros del Antiguo Testamento. Según Robert Sleighthom Franks (1871-1963), la "Palabra" se hipostatizó en el Salmo 147:15-18 y el "Espíritu" en el Salmo 104:30,[19] pero una hipostatización aun más completa se llevó a cabo con la "Sabiduría" en Proverbios 8 y en el libro deuterocanónico de la Sabiduría de Salomón 7:22, 23. No obstante, si es correcta la interpretación según la cual Proverbios 8:22 enseña que la Sabiduría fue creada,[20] es problemático concluir que se trata de un pasaje que pruebe la existencia de una doctrina trinitaria. Algunos estudiosos han concluido que el Antiguo Testamento sí expone una doctrina trinitaria, pero basando sus inferencias en materiales externos a los textos que usan las expresiones "nosotros" y "nuestro". Tales materiales generalmente han incluido textos acerca de la naturaleza y la actividad de la Palabra y del Espíritu de Yahvé. Antonio Neves de Mesquita, quien compiló materiales pertenecientes a siete períodos de la literatura veterotestamentaria, llegó a la conclusión de que el Antiguo Testamento enseña tanto la divinidad y la personalidad del Mesías como la divinidad y la personalidad del Espíritu de Dios.[21] Aubrey Rodway Johnson (1901-85) subrayó que la "extensión de la personalidad", tal como se ve en la historia de Acán, y la "personalidad colectiva", reflejada en las acciones del Espíritu y de la Palabra, se aplican en el Antiguo Testamento a Dios así como a la humanidad.[22]

12 Este esfuerzo comenzó con los Padres de la iglesia. Arthur Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: S.P.C.K., 1962, 1982), p. 18.
13 *Theology of the Old Testament*, 1:185-86.
14 *An Outline of Old Testament Theology*, trad. S. Neuijen (Wageningen: H. Veeneman, 1958; Boston: C. T. Branford Company, 1960), pp. 179-80.
15 *A Commentary on the Book of Genesis*, trad. Israel Abrahams, 2 tomos (Jerusalén: Magnes Press of Hebrew University, 1961, 1964), 1:55-56.
16 *On Genesis: A New Reading* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977), p. 54.
17 *Genesis 1-11: A Commentary*, trad. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburh Publishing House, 1984), pp. 144-45; asimismo Harry B. Hunt, Jr., a quien el autor le está agradecido por su ayuda.
18 *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*, p. 20.
19 *The Doctrine of the Trinity* (London: Gerald Duckworth, 1953), pp. 20-21.
20 Ver la reseña de interpretaciones contemporáneas en William McKane, *Proverbs: A New Approach, Old Testament Library* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), pp. 351-54.

Podemos concluir, por lo tanto, que el Antiguo Testamento apunta hacia la diferenciación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y que en este sentido es consistente con la doctrina cristiana acerca de la triplicidad-en-la-unicidad de Dios. Esto no es lo mismo que afirmar que los autores del Antiguo Testamento hayan tenido la intención de puntualizar y explicar esta doctrina. Parece, por ello, que debe aceptarse la primera opción y no la última.

2. El Antiguo Testamento expone y el Nuevo Testamento retiene la enseñanza según la cual Dios (Yahvé) es uno y el único Dios para toda la humanidad.

a. La enseñanza veterotestamentaria

Hay dos aspectos o temas en el Antiguo Testamento, a saber, que Yahvé es único en su género (posiblemente una enseñanza henoteísta) y que Yahvé es la única deidad (una enseñanza monoteísta por definición).[23]

1) *Yahvé es único o incomparable ("no hay otro como yo")*

La plaga de ranas en Egipto tuvo el propósito de demostrar al faraón que "no hay otro como Jehovah nuestro Dios" (Exo. 8:10). Lo mismo puede decirse de la plaga de granizo (Exo. 9:14). La disputa de Elías con los profetas de Baal y Asera en el monte Carmelo fue un intento de clarificar quién era el "Dios de Israel" (1 Rey. 18:36, 37, 39). "¿A qué, pues, haréis semejante a Dios; o con qué imagen le compararéis?... ¿A quién, pues, me haréis semejante, para que yo sea su igual?, dice el Santo" (Isa. 40:18, 25).

2) *Yahvé es la única deidad ("ninguno aparte de él")*

Los "grandes prodigios" que constituyeron el éxodo de Egipto les fueron dados a conocer a los israelitas para que supieran que "no hay otro aparte de él [Yahvé]" (Deut. 4:34, 35). Es el Dios de los cielos y de la tierra (Deut. 4:39). "Escucha, Israel: Jehovah nuestro Dios, Jehovah uno es" (Deut. 6:4a). El

21 "The Doctrine of the Trinity in the Old Testament" (Dis. doct., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1922).
22 *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff: University of Wales Press, 1961), pp. 6-26.
23 En lugar de "henoteísmo", Dale Moody, *The Word of Truth*, pp. 62-63, 90-94, prefiere el término "monolatría".

Shema es el "artículo fundamental de la fe judía" y el "grito que hace siglos se recita dos veces por día en la liturgia judía".[24] "Yo, yo Jehovah; fuera de mí no hay quien salve" (Isa. 43:11). "Yo soy Jehovah, y no hay otro. Aparte de mí no hay Dios" (Isa. 45:5a). "No hay más Dios aparte de mí: Dios justo y Salvador. No hay otro fuera de mí" (Isa. 45:21c).

Las dos temáticas, Yahvé entendido como único en su género y Yahvé entendido como el único Dios aparecen en Isaías 46:9: "Porque yo soy Dios, y no hay otro. Yo soy Dios, y no hay nadie semejante a mí."

b. La retención neotestamentaria de la enseñanza veterotestamentaria acerca de la unicidad y la exclusiva divinidad de Dios

1) En la reiteración y aplicación del *Shema* que hizo Jesús, se reafirma la unicidad y la exclusiva divinidad del Señor: "Entonces el escriba le dijo: Bien, Maestro. Has dicho la verdad: Dios es uno, y no hay otro aparte de él" (Mar. 12:32).

2) La unidad de la ley moral descansa sobre la unicidad de quien da la ley: "Porque el que dijo: No cometas adulterio, también dijo: No cometas homicidio" (Stg. 2:11a).

3) La unicidad de Dios está conectada con la mediación. Moisés, el "mediador" de la ley, no pertenece a un partido en particular, "pero Dios es uno" (Gál. 3:20). "Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" (1 Tim 2:5).

4) El único Dios y el único Señor se diferencian del politeísmo:

> Por eso, acerca de la comida de los sacrificios a los ídolos, sabemos que el ídolo nada es en el mundo y que no hay sino un solo Dios. Porque aunque sea verdad que algunos son llamados dioses, sea en el cielo o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores), sin embargo, para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros vivimos para él; y un solo Señor, Jesucristo, mediante el cual existen todas las cosas, y también nosotros vivimos por medio de él (1 Cor. 8:4-6).

Por otra parte, los primeros cristianos no fueron acusados de ser politeístas o idólatras por los judíos.

B. NUEVO TESTAMENTO

1. Los advenimientos de Jesús y del Espíritu Santo

La triplicidad-en-la-unicidad de Dios es explicitada en el Nuevo Testamento por medio del advenimiento, de la personalidad y de la divinidad de Jesús, así como por el advenimiento, la personalidad y la divinidad del

[24] Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, p. 15. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, pp. 175-76, ha sostenido que los israelitas llegaron a afirmar tal unicidad al rechazar no solamente el politeísmo de otras naciones sino también sus propias prácticas de adoración en diversos santuarios locales.

Espíritu Santo. Según R. S. Franks, la doctrina de la Trinidad "surgió a raíz de la reacción acerca de la fe en la misión divina de Jesucristo y de la experiencia del poder del Espíritu Santo en la iglesia cristiana sobre la base del monoteísmo judío".[25]

a. Jesús

1) Jesús es distinto del Padre

Tanto en los Sinópticos como en Juan se traza claramente esta distinción. De hecho: "Nadie conoce bien al Hijo, sino el Padre. Nadie conoce bien al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar" (Mat. 11:27). "Porque el Padre ama al Hijo... el Padre no juzga a nadie, sino que todo el juicio lo dio al Hijo" (Juan 5:20, 22). Jesús prometió: "Y yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador" (Juan 14:16). Las oraciones de Jesús se dirigían a Dios Padre. La distinción entre los dos se ve claramente en el grito de abandonado: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (Mat. 27:46).

2) Jesús es divino y es uno con el Padre

"En el principio era el Verbo, el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios... y contemplamos su gloria, como la gloria del unigénito del Padre" (Juan 1:1, 14b). "Yo y el Padre una cosa somos" (Juan 10:30).

b. El Espíritu Santo

1) El Espíritu Santo es distinto al Padre y al Hijo

En el discurso de despedida de Jesús se torna evidente la especificidad del Consolador. Jesús le pedirá al Padre que envíe "otro Consolador" (Juan 14:16), y el Padre enviará el Consolador en el nombre de Jesús (14:26). Este Espíritu "procede del Padre" (15:26). Jesús irá al Padre y el Consolador vendrá (16:7-11); el "Espíritu de verdad" enseñará todo lo que tiene que ver con el Padre y el Hijo (16:13-15).

2) El Espíritu Santo es Dios

Pablo deja traslucir implícitamente la divinidad del Espíritu. "Dios nos las reveló por el Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aun las cosas profundas de Dios. Pues ¿quién de los hombres conoce las cosas profundas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, nadie ha conocido las cosas profundas de Dios, sino el Espíritu de Dios" (1 Cor. 2:10, 11). En relación con los dones espirituales, Pablo alude al "mismo Espíritu", al "mismo Señor" y al "mismo Dios" (1 Cor. 12:4-6).

[25] *The Doctrine of the Trinity*, p. 2.

2. *En el Nuevo Testamento se trazan distinciones entre el Padre, Hijo y Espíritu Santo.*

a. Algunos pasajes se limitan a mencionar al Padre, Hijo y Espíritu en el mismo contexto, sin afirmar o denotar la significación de que sean tres y sin embargo uno.

1) Evangelios sinópticos

En el bautismo de Jesús el Espíritu de Dios descendió como una paloma y una voz celestial declaró: "Este es mi Hijo amado" (Mat. 3:16, 17). Jesús echó fuera demonios "por el Espíritu de Dios" y así "ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Mat. 12:28). Jesús se regocijó en el Espíritu Santo que el Padre hubiera revelado su verdad a los "niños" y no a los sabios y entendidos (Luc. 10:21).

2) Hechos

Jesús les encargó a sus discípulos que permanecieran en Jerusalén y "que esperasen el cumplimiento de la promesa del Padre" y así después de no muchos días ser "bautizados en el Espíritu Santo" (1:4-5). Esteban, "lleno del Espíritu Santo y puestos los ojos en el cielo, vio la gloria de Dios, y a Jesús que estaba de pie a la diestra de Dios" (7:55).

3) Epístolas paulinas

En una larga frase al comienzo de su primera carta a los tesalonicenses Pablo aludió al "Dios y Padre nuestro", a "nuestro Señor Jesucristo" y al "Espíritu Santo" (1:3, 5). Asimismo, "ésta es la voluntad de Dios para vosotros en Cristo Jesús. No apaguéis el Espíritu" (5:18b, 19). El Apóstol dio gracias a Dios por los hermanos amados del Señor [Jesús], cuya salvación era "por la santificación del Espíritu" (2 Tes. 2:13). "Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: 'Abba, Padre' " (Gál. 4:6b). Dios y Cristo son mencionados en relación con estar "sellados" con el Espíritu, quien es nuestra "garantía" (2 Cor. 1:21, 22). Pablo había sido liberado de "la ley del pecado y de la muerte" por medio de "la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús" y porque Dios envió a su Hijo (Rom. 8:2, 3). En el mismo pasaje se hace referencia al "Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos" (Rom. 8:11a). En una de sus oraciones Pablo mencionó al "Padre", a su "Espíritu" y a "Cristo" (Ef. 3:14, 16, 17). Los creyentes han de estar "llenos del Espíritu" y dar "gracias siempre por todo al Dios y Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Ef. 5:18, 20). Por otra parte, "Dios nuestro Salvador", "el Espíritu Santo" y "Jesucristo nuestro Salvador" son mencionados en un texto referido a la salvación (Tito 3:4-6).

4) Epístolas generales

En un contexto referido a la muerte de Jesús se hace mención de "la sangre de Cristo", "el Espíritu eterno" y "Dios" (Heb. 9:14). Los elegidos de Dios han sido escogidos "conforme al previo conocimiento de Dios Padre por la santificación del Espíritu para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre" (1 Ped. 1:2).

5) El Evangelio y la Primera Epístola de Juan

De Jesús, el que "viene de arriba", se dijo: "Porque el que Dios envió habla las palabras de Dios, pues Dios no da el Espíritu por medida" (Juan 3:34). Las mismas distinciones pueden descubrirse en Juan 16:7-11, 13-15: "Como me ha enviado el Padre, así también yo os envío a vosotros... Recibid el Espíritu Santo" (Juan 20:21b, 22b). Los cristianos tienen "confianza delante de Dios", creen "en el nombre de su Hijo Jesucristo" y saben que permanece en ellos "por el Espíritu" que les ha sido dado (1 Jn. 3:21, 23, 24). "En esto conoced el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne procede de Dios" (1 Jn. 4:2). "En esto sabemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu. Y nosotros hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado al Hijo como Salvador del mundo" (1 Jn. 4:13, 14).

6) Apocalipsis

Juan se encontraba "en la isla llamada Patmos por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús" y "estaba en el Espíritu en el día del Señor" (1:9b, 10a). En las cartas a las iglesias en Sardis y Laodicea hay contextos en los cuales se menciona a Jesús, al Padre y al Espíritu (3:5b, 6, 21, 22).

b. Otros pasajes presentan al Padre, Hijo y Espíritu Santo, aunque no siempre en ese orden, de manera que se deja traslucir la existencia de una relación entre los tres. Estos pasajes son de especial importancia a la hora de discernir hasta qué punto la triplicidad-en-la-unicidad está presente en los escritos neotestamentarios. Las citas son de la RVA:

P H E Mateo 28:19: "Por tanto, id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo."

E H P 1 Corintios 12:4-6: "Ahora bien, hay diversidad de dones; pero
Señor Dios el Espíritu es el mismo. Hay también diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo. También hay diversidad de actividades, pero el mismo Dios es el que realiza todas las cosas en todos."

H P E 2 Corintios 13:14: "La gracia del Señor Jesucristo, el amor de
Gracia Amor Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros."

P H E Efesios 1:3a, 5a, 6c, 13b: "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo... En amor nos predestinó por medio de Jesucristo [...el Amado] para adopción como hijos suyos... En él también... fuisteis sellados con el Espíritu Santo que había sido prometido..."
Amado

H E P Efesios 2:18: "ya que por medio de él [Cristo], ambos [judíos y gentiles] tenemos acceso al Padre en un solo Espíritu".
Cristo

E H P Efesios 4:4-6: "Hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza de vuestro llamamiento. Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, quien es sobre todos, a través de todos y en todos."
Señor

H P E Juan 14:16, 17a: "Y yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre. Este es el Espíritu de verdad..."
Yo

E P H Juan 14:26: "Pero el Consolador, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os he dicho."
mi nombre

E H P Juan 15:26: "Pero cuando venga el Consolador, el Espíritu de
Cons. yo verdad que yo os enviaré de parte del Padre, el cual procede
E P H del Padre, él dará testimonio de mí."
mi

Entre los pasajes del Nuevo Testamento citados en este segundo grupo aparecen todos los ordenamientos posibles de los tres con la excepción de la nómina: Padre, Espíritu, Hijo. Sin embargo, este ordenamiento puede hallarse en los pasajes citados en el grupo anterior.

Las escrituras neotestamentarias no incluyen el término "Trinidad". Teófilo de Antioquía (c. 180 d. de J.C.) parece haber sido el primer autor cristiano en utilizar el término griego *trias* para referirse a la deidad.[26] Tertuliano, escribiendo después del año 213, fue presumiblemente el primer autor cristiano que haya elegido el vocablo latino *trinitas* para hablar de Dios.[27]

Los autores del Nuevo Testamento dieron testimonio de una relación que involucraba al Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero no definieron o elaboraron

[26] *Ad Autolycum* 2.15.
[27] *Adversus Praxeam* 2-3.

la naturaleza precisa de esa relación.[28] Más bien hablaron de la tiplicidad-en-la-unicidad de Dios en su actividad o manifestación histórica. No obstante, Leonard Hodgson ha insistido en que "el cristianismo comenzó como una religión trinitaria con una teología unitaria".[29] Esto es correcto en cuando los cristianos heredaron un monoteísmo básico del judaísmo y lo mantuvieron. Con todo, la modificación de lo que Hodgson llamó "teología unitaria" hacia una teología trinitaria se inició ya con los autores del Nuevo Testamento, especialmente con Pablo y Juan.

Arthur William Wainwright (1925-) ha defendido en forma enérgica la presencia de la idea de la triplicidad-en-la-unicidad de Dios en el Nuevo Testamento. Prefiere hablar del "problema" de la Trinidad en el Nuevo Testamento antes que de la "doctrina" de la Trinidad en el Nuevo Testamento:

> Una afirmación doctrinal es una respuesta a un problema doctrinal. No existe un desarrollo formal de la doctrina trinitaria en el Nuevo Testamento tal como habría de surgir luego en el credo atanasiano o en el *De Trinitate* de Agustín. Se podrá argumentar que el problema de la Trinidad estaba presente en la mente de ciertos autores neotestamentarios y que intentaron resolverlo. Ninguno de sus escritos, sin embargo, fue elaborado específicamente con el propósito de tratar el problema, y la mayor parte de las señales que indican que un autor se confrontó con el problema son casuales. No existía una respuesta elaborada o sistemática al problema. Por este motivo hemos preferido la palabra "problema" a la expresión "doctrina". Pero debe entenderse que los autores del Nuevo Testamento no dejaron de lado enteramente el problema, aunque otras cuestiones ocuparon la mayor parte de su atención. En la medida en que una doctrina se defina como una respuesta, aun fragmentaria, a un problema, existe una doctrina de la Trinidad en el Nuevo Testamento. En la medida en que se trata de un desarrollo formal de una posición, no existe la doctrina de la Trinidad en el Nuevo Testamento.[30]

Esté uno o no de acuerdo con la terminología de Wainwright, merece reconocimiento su posición, según la cual los autores del Nuevo Testamento reconocían la triplicidad-en-la-unicidad pero que la formulación formal de la doctrina fue posterior, pues este punto de vista parece ajustarse a los datos a nuestro alcance.

Charles W. Lowry ha concluido:

> La doctrina de la Trinidad es la única doctrina cristiana que comprende a todas las demás. Reúne en el seno de una única gran generalización acerca del ser y de la actividad de Dios todos los principales aspectos de la verdad cristiana. Es una formulación constreñida por los datos cristianos en su totalidad.[31]

[28] Frank Stagg, "Southern Baptist Theologians Today: Interview with Frank Stagg", *Theological Educator* 8 (Fall 1977): 26-27, en su advertencia en contra del triteísmo, parece concluir a raíz de la ausencia de la palabra "Trinidad" en el Nuevo Testamento que la Triplicidad-en-la-Unicidad no es enseñada en el Nuevo Testamento.
[29] *The Doctrine of the Trinity*, p. 103.
[30] *The Trinity in the New Testament*, p. 4.
[31] *The Trinity and Christian Doctrines*, p. 52.

Ahora que hemos investigado los materiales bíblicos referidos al único Dios —Padre, Hijo y Espíritu Santo— se torna necesario identificar y evaluar las principales alternativas opuestas a la doctrina cristiana de la Trinidad que se han planteado en el transcurso de la historia posbíblica del cristianismo. Eso hará posible una consideración del significado teológico de la Trinidad en la situación contemporánea.

22

LA TRINIDAD: PUNTOS DE VISTA CONTRARIOS

La tarea de formular la doctrina cristiana de la Trinidad en su forma más precisa y completa fue una obra realizada en los primeros siglos de la era cristiana, es decir principalmente en la edad patrística. Consideraremos varios aspectos positivos de la doctrina tal como fue desarrollada por los Padres de la iglesia en nuestra posterior formulación sistemática. En este capítulo investigaremos las principales alternativas a la doctrina trinitaria, la mayoría de las cuales también apareció en los primeros siglos de la historia del cristianismo.

Antes de examinar estos puntos de vista alternativos o contrarios, sin embargo, nos compete tomar nota de las diversas respuestas que han sido planteadas en torno a una interrogante básica: ¿Cómo deben los cristianos del siglo XX evaluar la doctrina patrística de la Trinidad? Indudablemente, los Padres emplearon su propio instrumental cultural, específicamente el lenguaje y el pensamiento de la metafísica helenística. En primer lugar, algunos han mantenido que el dogma patrístico de la Trinidad y de los credos nicenos y constantinopolitanos fueron alteraciones o inclusive distorsiones helenísticas del cristianismo original, cuyo carácter había sido básicamente judeocristiano. Adolf von Harnack fue un representante de esta perspectiva.[1] Según los críticos de von Harnack, su concepción del evangelio galileo era una reflejo de las características del protestantismo liberal. Von Harnack y otros probablemente hayan pasado por alto la inquietud soteriológica que impulsó a Atanasio y a otros a afirmar que el Hijo es coeterno y "consubstancial" con el Padre. En segundo lugar, según otro grupo de pensadores, la doctrina patrística fue necesaria en su carácter de doctrina de defensa, esto es, como *eine Schutzlehre*, por usar el término de Emil Brunner. Así, servía de protección frente a las enseñanzas erróneas, es decir, las posturas que hemos de tratar en este capítulo. Ya hemos establecido que esta posición es más bien viable con respecto al desarrollo patrístico y algo defectuosa en su visión de los escritos del Nuevo Testamento.[2] En tercer lugar,

---

[1] *What is Christianity?*, trad. Thomas Bailey Saunders (2da. ed. rev.; New York: G. P. Putnam's Sons; London: William and Norgate, 1902). El aspecto más general de la decisiva influencia del helenismo sobre el cristianismo es presentado en las pp. 205, 214-24, 225-28 y 233-62; en una de las dos ocasiones en que Harnach alude específicamente a la Trinidad, señala que el dogma trinitario estaba basado sobre la concepción griega de la redención entendida como divinización e inmortalización (pp. 250-51).

[2] Ver arriba, cap. 21, I, B, 2.

otros estudiosos han adoptado con entusiasmo la doctrina patrística de la Trinidad. Según este grupo, el valor de la doctrina trasciende el contexto cultural que la vio nacer. Émile Cailliet (1894-1981) representa este punto de vista.[3] Esta posición quizá debería reconocer más directamente el talante helenístico de la doctrina patrística de la Trinidad y la necesidad de indagar hasta qué punto es apropiada para otros contextos culturales.

A lo menos debe decirse que una mayoría de los cristianos modernos deben mucho más a la formulación patrística de la doctrina trinitaria de lo que la mayor parte de ellos haya reconocido.

I. EL PUNTO DE VISTA UNITARIO

Según este punto de vista básico, que ha sido formulado en diversas épocas durante la historia cristiana y ha recibido una serie de nombres, Jesús de Nazaret no pertenece a la naturaleza y al ser de Dios. Así, Dios es interpretado como unipersonal, es decir sin una diferenciación interna.

A. EL MONARQUIANISMO DINAMICO O DINAMISTA

Esta posición, que se originó en el siglo II d. de J.C., fue precedida por el ebionismo, que afirmaba que Jesús era el judío elegido como Mesías por Dios, y por los alogos o alogi, que habían rechazado tanto la doctrina sobre el *Logos* como la doctrina del Espíritu Santo, no dejando así aparentemente lugar alguno para una diferenciación en Dios. Según el monarquianismo dinámico, existía en el ser humano llamado Jesús una fuerza impersonal *(dynamis)* que provenía de Dios. Este poder no constituía una diferenciación personal entre Dios y el ser humano Jesús, sino que se trataba de la presencia impersonal del único Dios.[4]

Teodoto, el curtidor de Bizancio que se trasladó a Roma y fue excomulgado allí por el 195 d. de J.C., hizo hincapié en la naturaleza y vida humanas de Jesús, así como los relatos de los Sinópticos. Enseñó que Jesús fue dotado en su bautismo de un poder sobrenatural. Aceptaba el nacimiento milagroso y la resurrección de Jesús, pero parece haber rehusado aplicarle el título "Dios". Artemon de Roma reconocía el nacimiento sobrenatural, la superior virtud, la falta de pecado y la dignidad única de Jesús, pero llegó a la conclusión de que era un ser humano y no Dios.[5] El monarquianismo dinámico llegó a su mayor expresión en Pablo de Samosata, el obispo de Antioquía cuyas enseñanzas fueron condenadas por un sínodo en Antioquía en 269. Sostenía la unipersonalidad de Dios y negaba la existencia de una hipóstasis

---

[3] Aunque no aparezca en sus obras publicadas, Cailliet afirmó lo siguiente en su aula en Princeton Theological Seminary en 1948-49: "Los credos antiguos son ramilletes de certeza expresados en términos helenísticos metafísicos, sellados hasta que Cristo vuelva."

[4] Justo L. González, *A History of Christian Thought*, 3 tomos (Nashville: Abingdon Press, 1970-75), 1:124-28; J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon* (London: Methuen and Company, 1903), pp. 96-98; Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600), p. 24; Heick, *A History of Christian Thought*, 1:66-67.

[5] Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 98-100; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 115-17.

del *logos* o de la sabiduría de Dios. El *logos*, el hijo y el espíritu eran entendidos como atributos de Dios. El *logos*, una *dynamis* (fuerza) impersonal proyectada por Dios desde la eternidad, tomó morada en Jesús y creció en el transcurso de su desarrollo hasta que Jesús finalmente por su medio obtuvo cierto grado de divinidad. No obstante, la única unión existente entre Jesús y Dios era moral.[6]

B. EL ARRIANISMO

Esta expresión de la posición unitaria se derivó de las enseñanzas del presbítero alejandrino Arrio (c. 250-c. 336), quien comenzó en el año 318 a dar a conocer sus opiniones acerca de la naturaleza del *logos*. Fue suspendido de su cargo por su obispo Alejandro, pero consiguió el apoyo de Eusebio, obispo de Nicomedia. Sus opiniones fueron la problemática central del Primer Concilio de Nicea (325) y fueron condenadas allí, así como luego por el Concilio de Constantinopla (381).

Según la doctrina de Arrio, Dios era enteramente trascendente, "la fuente increada de toda la realidad", cuya esencia "no puede ser compartida o comunicada" y que por lo tanto es indivisible e inmutable. Además, el *logos* o Hijo es una criatura de Dios y fue creado antes de la creación del universo. Como afirmó Arrio en repetidas ocasiones: "Hubo (un tiempo) cuando no era." La esencia del *logos* no se "comunica" con la de Dios o del Padre; es distinta a la del Padre. El *logos* o Hijo "está abierto al cambio y hasta al pecado", aunque el Padre le otorgó la gracia que permitió que no pecara. Solamente puede ser llamado "Dios" o "Hijo de Dios" como un título de cortesía. Es, por lo tanto, una especie de "semidiós", más que humano pero menos que Dios.[7]

C. EL SOCINIANISMO

La doctrina de Fausto Socinio o Sozzini, tal como se manifestó en la comunidad antitrinitaria, anabautista, inmersionista y comunal localizada en Racovia, Polonia a comienzos del siglo XVII, es otra expresión del punto de vista unitario. El Catecismo de Racovia (1605) admitió que el Espíritu Santo había morado en el interior de Jesús pero negó la naturaleza divina de Jesucristo, tal como había sido formulada la doctrina en el Concilio de Calcedonia (451), donde se había establecido que Cristo era una persona con dos naturalezas. Según la doctrina sociniana, el hombre Jesús nació de una virgen, fue "enviado al mundo por el Padre", por virtud de su resurrección llegó a ser inmortal como Dios y por su "dominio y suprema autoridad sobre todas las cosas" era semejante o aun igualaba a Dios.[8] La mayoría de los socinianos permitían la invocación y adoración de Cristo, pero Francis David

---

[6] Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 100-102; González, *A History of Christian Thought*, 1:147-48; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 117-19; Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, pp. 176, 198; Heick, *A History of Christian Thought*, 1:148-49.

[7] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 227-30.

[8] *Racovian Catechism*, trad. Thomas Rees (ed. reimpr.; Lexington, Kentucky: American Theological Library Association, 1962), cap. 1.

(c. 1510-79) lideró una rama no adoratriz en Transilvania. Según David "el único Dios es el Padre del Señor Jesucristo;... la Palabra no era el Hijo de Dios antes de la encarnación; y... el Espíritu Santo era meramente la fuerza de Dios". Fausto Socinio parece haber enseñado que Jesús llegó a ser el Hijo de Dios por adopción en el momento de su ascensión.[9] Para él Jesucristo había recibido una "*divinitas* funcional en contraposición a una *deitas* natural".[10]

D. EL UNITARISMO ANGLO-NORTEAMERICANO

El hombre que en 1791 organizó la Sociedad Unitaria en Gran Bretaña, Thomas Belsham (1750-1829) consideraba idólatra la adoración arriana de Jesucristo.[11] El unitarismo norteamericano surgió más directamente como una reacción a la doctrina antropológica calvinista. William Ellery Channing (1780-1842) sostuvo una posición arriana, enseñando la falta de pecado, los milagros y la resurrección de Jesús.[12] Ralph Waldo Emerson (1803-82) afirmó en su "Divinity School Address", un discurso de 1838, que el cristianismo histórico "se ha concentrado... con nociva exageración sobre la persona de Jesús" y no ha "explorado [la ley moral] como fuente de la enseñanza establecida en la sociedad".[13] Theodore Parker, en su sermón: "Lo pasajero y lo permanente en el cristianismo" (1841) definió al cristianismo como "moralidad pura, absoluta; religión pura, absoluta" y desafió a los cristianos a que "adoren como lo hizo Jesús, sin mediador, sin cosa alguna entre nosotros y el Padre de todos".[14] El unitarismo norteamericano se bifurcó durante el siglo XIX. La principal rama se sujetó al humanismo y a una cosmovisión científica, separándose del cristianismo histórico, mientras que la rama menor intentó retener o restablecer su conexión con el cristianismo histórico. Según la principal rama, Jesús no ha de considerarse más que un mero humano.

El monarquianismo dinámico, el arrianismo, el socinianismo, y el unitarismo anglo-norteamericano son movimientos que han compartido un consenso básico acerca de Jesucristo, colocándolo afuera del ser y la naturaleza de Dios, afirmando un Dios unipersonal y negando su naturaleza trina.

II. EL PUNTO DE VISTA MODALISTA

Este punto de vista, cuya formulación clásica surgió en los siglos II y III d. de J.C., siendo adoptado por otros individuos y grupos, ha concluido que tanto el Hijo y el Espíritu Santo así como Dios Padre tienen una naturaleza

[9] George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), pp. 718, 753.
[10] Herbert John McLachlan, *Socianism in Seventeenth-Century England* (London: Oxford University Press, 1951), p. 13.
[11] Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism*, 2 tomos (Boston: Beacon Press, 1945), 2:343.
[12] David S. Schaff, "Channing, William Ellery", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 3:4.
[13] *Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, 12 tomos (Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1903; 2da. ed. reimpr.; New York: AMS, 1979), 1:130, 134.
[14] En H. Shelton Smith, Robert T. Handy y Lefferts A. Loetscher, *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents*, 2 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1960, 1963), 2:144, 145.

divina; que Dios es uno y que no hay distinciones "personales" o hipostáticas en su interior. La formulación antigua de esta posición generalmente se denomina monarquianismo modalista. Compartía con el monarquianismo dinámico la convicción de que Dios es unipersonal pero se diferenciaba del mismo al afirmar que el Hijo y el Espíritu son Dios. El modalismo hace hincapié sobre los oficios, modos u operaciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Tales oficios o modos son lo que marcan la diferencia entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no las distinciones personales o hipostáticas. A continuación examinaremos una porción del pensamiento de algunos modalistas representativos.

A. NOETO DE ESMIRNA (FINES DEL SIGLO II Ò PRINCIPIOS DEL III)

Noeto, "quizá el primer modalista de influencia apreciable",[15] enseñó que el Padre se sometió al nacimiento, se hizo Hijo y luego sufrió y murió. El término *logos* es

> sólo una designación de Dios cuando se revela al mundo y al hombre. El Padre, en la medida en que condesciende a nacer, es el Hijo. Se lo denomina Hijo por una cierto período de tiempo... [y] el Hijo o Cristo es, por lo tanto, el Padre velado en la carne...[16]

No es difícil de entender, por consiguiente, por qué esta enseñanza ha sido denominada "patripasianismo".

B. PRAXEAS (PRINCIPIOS DEL SIGLO III)

Después de trasladarse de Asia Menor a Roma y luego a Cartago, Praxeas fue acusado por Tertuliano (c. 210 d. de J.C.) de "haber hecho dos trabajos en Roma para el Diablo": "Expulsó la profecía e introdujo la herejía; espantó al Paracleto y crucificó al Padre".[17] La acusación era que Praxeas se oponía al montanismo y adoptó el patripasianismo. Defendiendo a Praxeas, James Franklin Bethune-Baker (1861-1951) ha sostenido que los modalistas monarquianos en Roma,

> si bien negaban la existencia de una real distinción dentro del ser de Dios mismo... parecen haber admitido una distinción [por lo menos a partir del momento de la creación] entre el Dios invisible y el Dios revelado en el universo, en las teofanías del Antiguo Testamento y finalmente en el cuerpo humano de Cristo.[18]

Uno era el Padre; el otro era llamado el *logos* o Hijo. Si Bethune-Baker tiene razón, entonces es posible que Praxeas no haya sido un auténtico modalista.

[15] Robert L. Calhoun, *Lectures on the History of Christian Doctrine* (New Haven, Connecticut: Yale Divinity School, 1948; distribución privada solamente), p. 82.
[16] Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, p. 104.
[17] *Adversus Praxeam* 1 (ANF, 3:597).
[18] *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 103-4.

C. SABELIO (SIGLO III)

Sabelio, un libio condenado y excomulgado en Roma, defendió un modalismo consecuente. Dios era para él el *huiopator*, es decir "Hijo-Padre".[19] "Se diferenciaba de Noeto y Praxeas en lo siguiente: en que... le daba al Espíritu Santo un lugar juntamente con el Padre y el Hijo".[20] Su visión ha sido denominada un "modalismo más sofisticado".[21] Dios es esencialmente uno. La Trinidad es una Trinidad en su manifestación pero no en su esencia. Estas manifestaciones son modos: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sabelio usó la palabra *prosopa* en su significado de "papeles", no de "personas". Aparentemente concebía de los modos en un orden sucesivo. Los obispos romanos Ceferino (obispado 199-217) y Calixto (obipado 217-222) protegieron a los modalistas, por lo cual fueron criticados por Hipólito de Roma. Posteriormente, Calixto excomulgó tanto a Sabelio como a Hipólito.[22] Calixto habló acerca del sufri-miento del Padre "juntamente con el Hijo" pero usando la denominación "Hijo" únicamente con relación a la humanidad de Jesús.[23]

D. MIGUEL SERVET (1511-53)

En su escrito *Sobre los errores de la Trinidad* (1531), Servet se refirió a las "tres maravillosas disposiciones de Dios". También describió al Espíritu Santo como un ángel y sostuvo que la Palabra ya no existe. Fue crítico de la terminología helenística usada en la doctrina trinitaria. Se le otorgó erróneamente el rótulo de "antitrinitario". No fue ni arriano ni unitario, sino que tuvo afinidades con el pensamiento de Sabelio, aunque con rasgos distintivos propios.[24]

E. CYRIL CHARLES RICHARDSON (1909-76)

Richardson fue clérigo episcopal, estudioso de la edad patrística. En una monografía sobre la Trinidad afirmó:

> Los términos [Padre, Hijo, Espíritu Santo] no se refieren a personas precisas dentro de la Trinidad. Son formas de pensar acerca de Dios desde diversos puntos de vista. Y mientras que apuntan más allá de sí mismos hacia la necesidad de trazar distinciones dentro de la deidad, no son en sí las reales distinciones ni pueden expresarlas adecuadamente.

A continuación, Richardson identificó varias "antinomias" o "paradojas" relativas a Dios y llegó a la conclusión de que la "doctrina de la Trinidad" es

[19] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 122, fundamentado en Arrio, *Ep. ad Alex.* y Epifanio, *Haer.*, 69.7.
[20] Heick, *A History of Christian Thought*, 1:111.
[21] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 121.
[22] Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 105-6.
[23] Justo L. González, *A History of Christian Thought*, 1:239.
[24] Earl Morse Wilbur, "Introduction", en Michael Servetus, *On the Errors of the Trinity* (1531), trad. Wilbur, Harvard Theological Studies, núm. 16 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1932), p. xviii.

una construcción artificial.[25] Sus afirmaciones parecen justificar la suposición de que se ha acoplado a alguna variante del modalismo.

No puede decirse que cada autor que haya empleado vocablos tales como "modos de ser" o "modal" sea necesariamente un modalista. La preferencia de Karl Barth por la expresión "modos de ser" *(Seinsweisen)* no implica que el teólogo suizo haya adoptado el modalismo en el sentido clásico de la palabra.[26] Charles Lowry usó el substantivo "sabelianismo" para identificar al modalismo y el adjetivo "modal" para referirse a las analogías sociales que los Padres capadocianos aplicaron a la Trinidad.[27]

El modalismo puede citar con seguridad el dicho de Jesús: "Yo y el Padre una cosa somos" (Juan 10:30), pero se confronta con grandes dificultades a la hora de explicar por qué y cómo Jesús se dirigió al Padre en oración.

III. EL PUNTO DE VISTA TRITEISTA

Esta posición, que nunca fue una enseñanza admitida por un sector importante del cristianismo, ha persistido como un extremo peligroso que se trasluce en gran parte del pensamiento y de las expresiones populares acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Estos tres son vistos como seres enteramente individuados, y por ello como tres dioses. La unidad básica de Dios es desplazada por una concepción triple[28] de la deidad. Lo que permanece es una unidad genérica que subyace al Padre, Hijo y Espíritu; los tres son dioses o divinos.

Roscellino de Compiegne (c. 1050-1125), uno de los primeros nominalistas y maestro de Pedro Abelardo (1079-1125), puesto que rechazaba filosóficamente las concepciones universales, parece haber enseñado el triteísmo, es decir la existencia de tres dioses. Su doctrina fue condenada por el Concilio de Soissons en 1092.[29]

El uso contemporáneo de expresiones tales como "la cooperación en el interior de la divinidad", "las consultas entre las personas de la Trinidad" y "los concilios de la eternidad" puede llevar fácilmente a una interpretación triteísta. Además, el uso que a veces se le da hoy al término histórico "persona" aplicado al Padre, Hijo y Espíritu Santo, si carece de una comprensión de su trasfondo patrístico, suele caer en la trampa del triteísmo.

En resumen, en la visión unitaria se sacrifica la deidad de Jesucristo y de hecho también del Espíritu Santo por sostener la unidad unipersonal de Dios Padre. En el modalismo se sacrifican las diferenciaciones personales entre el

[25] *The Doctrine of the Trinity* (New York: Abingdon Press, 1958), pp. 145-48.
[26] *Church Dogmatics*, I/1, pp. 407-23.
[27] *The Trinity and Christian Devotion*, pp. 98-101.
[28] Agustín de Hipona rechazó el término latino *triplex* ("tríple" o "tríplice"), pero aceptaba la palabra *trinitas* ("Trinidad"). Ver asimismo los escritos de Anselmo de Canterbury en contra de Roscellino: *To John the Monk, To Fulco, Bishop of Beauvais* y *The Incarnation of the Word* en *Anselm of Canterbury*, 4 tomos, ed. y trad. Jasper Hopkins y Herbert Richardson (Toronto: Edwin Mellen Press, 1976), 3:1-37.
[29] Jaroslav Pelikan, *The Growth of Medieval Theology* (600-1300), *The Christian Tradition*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 264, 266; González, *A History of Christian Thought*, 2:162-64.

Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por sostener la unidad unipersonal de Dios. El enfoque triteísta sacrifica la unidad de Dios por las diferenciaciones trinas del Padre, Hijo y Espíritu, quienes así se transforman en tres dioses. Estos son sacrificios que no son requeridos por una verdad cristiana integrada. Quienes buscan contextualizar la teología cristiana en el Tercer Mundo, así como en los centros teológicos más antiguos en Europa y América del Norte, necesitan aprender las importantes lecciones del pasado cristiano, otorgando especial atención a las teorías inadecuadas referidas al Padre, Hijo y Espíritu Santo.

23

LA TRINIDAD: SU FORMULACION SISTEMATICA

"¿De qué te servirá el discutir profundamente acerca de la Trinidad, si eres falto de humildad y por lo tanto incapaz de complacerla?"[1] Esta penetrante pregunta planteada por un autor cristiano del siglo XIV sirve para recordarle a cualquier cristiano que se dispone a indagar las profundidades del misterio de la triplicidad-en-la-unicidad que precisa ser humilde y reconocer su comprensión finita de esta gran verdad.

A continuación examinaremos siete aspectos de la doctrina de la Trinidad.

I. LA TRIPLICIDAD DE LA DIVINA TRINIDAD

A. Los Padres capadocianos del siglo IV (Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nicea)[2] y algunos pensadores anglicanos modernos[3] suponían o enseñaban que se debe empezar por la triplicidad al explicar la doctrina de la Trinidad. En defensa de esta posición puede argumentarse que la triplicidad es justamente el meollo de la diferencia entre la fe cristiana y la judía, y que por lo tanto la consideración de la misma debe ser el primer paso hacia el desarrollo de una doctrina trinitaria completa.

B. Toda la historia de la interpretación de la triplicidad de la divina Trinidad se ha centrado en el problema del lenguaje, es decir, del término latino *personae*, la palabra griega *hypostaseis*, el término castellano "personas", etc. Tertuliano fue el primero en utilizar la expresión *tres personae* en relación con la doctrina cristiana del Padre, Hijo y Espíritu Santo.[4] Entre sus significados en el latín, el vocablo "persona" se utilizaba para denominar tanto la máscara usada por los actores como los diversos personajes de una obra dramática. Sólo muy lentamente, gracias a la ayuda de los Padres capadocianos,[5] el término griego *hypostaseis* llegó a ser el equivalente del vocablo latino *personae* en el contexto de la doctrina trinitaria. La pregunta que se les plantea a quienes estudian hoy la teología cristiana es la siguiente:

[1] Thomas a Kempis [o Gerard Croote?], *The Imitation of Christ*, 1.1.3.
[2] Johannes Quasten, *Patrology*, 3 tomos, vol. 3, *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon* (Westminster, Maryland: Newman Press; Utrecht: Spectrum Publishers, 1960), pp. 228-29, 249-50, 285-87.
[3] Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, comenzó con la triplicidad y prestó atención a la naturaleza de la unidad como el problema central. Lowry, *The Trinity and Christian Devotion*, comenzó con las tres "personas".
[4] *Adversus Praxeam*, 2.
[5] Quasten, *Patrology*, 3:228-29; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 263-66.

¿Significaba *personae* lo mismo para los cristianos de lengua latina en el siglo III que el término "personas" en el castellano actual (o en otros idiomas modernos de origen europeo) al ser aplicada a la Trinidad?

Karl Barth fue un representante de los que han insistido en el presente siglo que los significados de ambos términos se diferencian profundamente. Según este punto de vista, el uso moderno de los términos "persona" y "personalidad" connota la autoconciencia y la individuación, mientras que el uso patrístico del vocablo *personae* denotaba algo menos que una individuación completa. Por lo tanto, Barth mismo, alejándose del uso de la palabra "personas", prefirió la expresión "modos del ser" *(Seinsweisen)*, sin un significado necesariamente sabelianista.[6] De manera similar, Karl Rahner prefirió la expresión "modos distintos de subsistir" *(Subsistenzweisen)* en lugar de "personas".[7] Georges Henri Tavard ha postulado una crítica de la terminología de Barth y de Rahner, defendiendo el uso del vocablo "persona".[8]

Clement Charles Julian Webb[9] (1865-1954) y Leonard Hodgson,[10] por el contrario, fueron representantes de los anglicanos y otros que han insistido en que el uso de *personae* no ha variado significativamente desde la época patrística. Webb aseveró que hasta la edad moderna solamente los herejes afirmaban la "personalidad *de* Dios"; los ortodoxos hablaban más bien de la "personalidad *en* Dios".[11]

Cualquiera sea la conclusión a la que se llegue con respecto al cambio o a la continuidad del significado de *personae* y "personas", el término "personas" no debe ser utilizado en referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo de manera que se sugiera la existencia de tres deidades individuales. Mientras tanto, continúa la búsqueda de un término alternativo satisfactorio que reemplace al vocablo "persona". Charles W. Lowry ha sugerido la expresión "centros de conciencia, voluntad y actividad".[12] Sin embargo, una expresión tan larga, si bien puede ser adecuada para la discusión teológica, no puede sustituir el "Dios en tres Personas, Bendita Trinidad" del conocido himno "Santo, Santo, Santo".

C. Tal como se observó anteriormente,[13] el término castellano "persona" debe servir en el presente doblemente como defensa antipanteísta y como designación trinitaria, sin que se confundan ambos significados.

D. La triplicidad de la divina Trinidad quiere decir, además, que la Trinidad involucra una unión de "personas", no la unión de los "miembros de una especie" en un sentido impersonal o la unión del vínculo del "amor o de la amistad" o la "unión de los miembros de un grupo".[14]

[6] *Die kirchliche Dogmatik*, 5 tomos en 13 (Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1932-70); *Church Dogmatics*, I/1, p. 379; *Church Dogmatics*, I/1, pp. 412-23.
[7] *The Trinity*, trad. Joseph Donceel (New York: Herder and Herder, 1970), pp. 109-15.
[8] *The Vision of the Trinity* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1981), p. 131.
[9] *God and Personality* (London: Allen and Unwin; New York: Macmillan, 1919), p. 61.
[10] *The Doctrine of the Trinity*, pp. 78-83, 154-56.
[11] *God and Personality*, pp. 61-65. Webb sugirió que la primera instancia del uso de la expresión "personalidad de Dios" por parte de cristianos ortodoxos probablemente haya sido durante el siglo XVIII.
[12] *The Trinity and Christian Doctrine*, p. 106.
[13] Ver arriba, cap. 14, I, D.
[14] Lowry, *The Trinity and Christian Devotion*, p. 87.

II. LA UNICIDAD DE LA DIVINA TRINIDAD

A. Agustín de Hipona consideraba que la unicidad o unidad de Dios era el punto apropiado para iniciar la explicación de la doctrina trinitaria. "Y esta Trinidad es un Dios; y no menos simple por ser una Trinidad."[15] Por otra parte, "no decimos que la supremísima Trinidad en sí sea tres dioses, sino un Dios".[16] En defensa de esta posición está el hecho de que la unicidad de Dios es la deuda esencial del cristianismo hacia el judaísmo y su vínculo con el monoteísmo judío.

B. La interpretación de la unicidad de la divina Trinidad ha llevado consigo la pregunta en cuanto a la naturaleza y el significado de esa unicidad o unidad. ¿Cómo puede haber unicidad si hay triplicidad? El llamado credo atanasiano, también denominado *Symbolum Quicumque* (siglo VI),[17] que es una exposición en forma de credo de la doctrina trinitaria de Agustín, estableció que "no hay tres eternos, sino un eterno; así como no hay tres increados, ni tres ilimitados... no hay tres omnipotentes", "no hay tres dioses" y "no hay tres Señores", "sino un Dios" y "un Señor".[18] Aun así, cuando se habla de tal unicidad en Dios, ¿a qué tipo de unicidad se refiere, si se toma en cuenta la triplicidad? ¿Se trata principalmente de una unidad o unicidad *aritmética*, es decir que no contempla las fracciones, logrando así la unidad del todo? Karl Barth así lo ha afirmado pues según su opinión, Dios es el único Dios en una triple repetición.[19] Sin embargo, Leonard Hodgson ha sostenido por lo contrario que la unidad *orgánica*, más que la unidad matemática, debe ser el modelo de la doctrina trinitaria. La unidad matemática, aunque existan las fracciones, está caracterizada por "la ausencia de una multiplicidad interior", mientras que la unidad orgánica de una célula "existe gracias a una multiplicidad interior". Según Hodgson, la doctrina de la Trinidad necesita hablar de la unidad matemática solamente cuando se contrastan el monoteísmo y el politeísmo.[20]

C. La unicidad o unidad de la divina Trinidad también se refiere a la obra del Dios trino. La obra del Padre, del Hijo y del Espíritu se puede identificar y aun diferenciar, pero la obra de cada uno no es exclusiva; es en un sentido obra de la divinidad toda. Dios Padre es llamado el Creador, pero el Hijo y el Espíritu no están ausentes de la obra de la creación. Dios Hijo es llamado el Redentor, pero el Padre y el Espíritu no están exceptuados de la obra de la redención. El Espíritu Santo es llamado el Santificador, pero el Padre y el Hijo no están excluidos de la obra de la santificación. Algunos de los Padres de la iglesia, sobre todo Juan de Damasco (c. 675-c. 749), expusieron una doctrina de la coinherencia o mutua interpenetración divina (en griego, *perijoresis*;[21] en

[15] *On the City of God (De Civitate Dei)*, 11.10 (Marcus Dods trad., Modern Library, p. 354).
[16] *On the Trinity (De Trinitate)*, 5.9 (NPNF, 1ra. ser., 3:91).
[17] J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (New York: Harper & Row, 1964), p. 113.
[18] Artículos 11, 12, 14, 16, 18, en Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 tomos (New York: Harper & Brothers, 1919), 2:67.
[19] *Church Dogmatics*, I/2, p. 402.
[20] *The Doctrine of the Trinity*, pp. 105, 107.
[21] Este sustantivo se derivaba del verbo griego clásico *perichoreo*, que significa "dar vuelta, rotar, llegar en sucesión".

latín, *circumincessio)*,[22] según la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu "se condicionan e interaccionan mutuamente con tal perfección, que el uno está tan invariablemente en los otros dos como los otros dos están en el uno".[23] Jürgen Moltmann se ha referido al "carácter circulatorio de la vida eterna divina".[24]

III. LA TRINIDAD ENTENDIDA COMO ETERNA, ESENCIAL E INMANENTE

A. La naturaleza trina de Dios necesita ser entendida como más que meramente una Trinidad de automanifestación histórica, es decir lo que algunos han llamado una Trinidad "económica".[25]

Algunos pensadores reconocen una cierta triplicidad-en-la-unicidad de Dios revelada en el àdvenimiento de Jesucristo entre los seres humanos y en la manifestación del Espíritu Santo en el día de Pentecostés, pero niegan o se resisten a afirmar que esta triplicidad-en-la-unicidad divina refleje el ser eterno de Dios. Albrecht Ritschl y los teólogos ritschlianos de la época anterior a la Primera Guerra Mundial, se referían a Jesucristo como el que valía como Dios para los creyentes cristianos y hacían hincapié sobre el reino de Dios, pero se resistían a afirmar la participación del Hijo de Dios en una divinidad trina eterna.[26]

La pregunta crucial es la siguiente: la triplicidad-en-la-unicidad de Dios que se manifiesta en los hechos de los que da testimonio el Nuevo Testamento, ¿es una reflexión o manifestación verdadera de una triplicidad-en-la-unicidad eterna e inmanente? El factor de la revelación divina le da peso a una respuesta afirmativa.

B. La naturaleza trina de Dios necesita ser entendida como más que una triplicidad de atributos divinos.

Pedro Abelardo fue condenado por el Concilio de Soissons (1121) por sus opiniones respecto a la Trinidad. Según algunas tradiciones su enseñanza habría sido de talante triteísta. En verdad, parece haber defendido un sabelianismo de los atributos divinos. Según tal posición Dios sería esencialmente Poder, Sabiduría y Bondad o Amor. Así, esta distinción de atributos parece haber reemplazado las distinciones entre las personas divinas.[27] Mary Baker Eddy enseñó que "la Vida, la Verdad y el Amor" son las señas o características del Dios panteísta.[28] En el himno "Tú, cuya mano todopoderosa"

[22] El término latino significa literalmente "movimiento en y alrededor de".
[23] Barth, *Church Dogmatics*, I/1, p. 425.
[24] *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, trad. Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row, 1981), pp. 174-76; en castellano, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, trad. Manuel Olasagasti (2da. ed., Salamanca: Sígueme, 1986).
[25] El término se deriva del sustantivo griego *oikonomia*, "administración de la casa" o "mayordomía".
[26] Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, evitó el tema de la doctrina trinitaria. Wilhelm Herrmann, *Systematic Theology*, pp. 151-52, e ídem, *The Communion of the Christian with God*, trad. J. Sandys Stanyon (London: Williams and Norgate, 1895), le dedicó un mínimo espacio. Pero Theodore Haering, *The Christian Faith*, 2:913-24, al colocar la Trinidad al final de su tratamiento de la escatología; fue más respetuoso de la tradicional doctrina trinitaria.
[27] A. C. McGiffert, *A History of Christian Thought*, 2 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1954), 2:212.
[28] *Science and Health with Key to the Scriptures* (Boston: Allison V. Stewart, 1913), p. 331.

se descubre un atisbo de las distinciones atributivas "Verdad, Amor y Poder".[29]

C. La naturaleza trina de Dios no debe ser reducida a una mera igualdad de rango, estación o poder entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, sin tomarse en cuenta la igualdad en su ser, esencia o naturaleza.

Con respecto a Filipenses 2:6 Miguel Servet (1511-53) aseveró: "... pues la expresión 'igual' no denota su naturaleza sino su posición; y él [Jesús] podía afirmar que estaba en posición de igualdad con Dios en cuanto al poder, al prometer que puede hacer todas las cosas que hace el Padre [Mat. 11:27; Juan 3:35; 5:19; 13:3]".[30] El Nuevo Testamento indudablemente se refiere a la posición y la gloria del Hijo de Dios antes y después de la encarnación, especialmente en Juan 17, pero en ningún libro neotestamentario encontramos una utilización de la posición o de la gloria como sustitutos de la esencia o del ser divinos.

D. La doctrina de la naturaleza trina de Dios es más bien "la proyección a la eternidad de esta relación esencial [realmente], la aseveración de que la vida divina es eternamente una vida del darse a sí mismo el uno al otro".[31]

La doctrina de una Trinidad eterna, esencial e inmanente ha sido construida sobre la base de diversas afirmaciones que fueron elaboradas por primera vez durante la edad patrística:

1. El Padre está eternamente engendrando al Hijo (Orígenes)
2. La consubstancialidad del Hijo y del Padre y la consiguiente coeternidad y coigualdad del Hijo con el Padre (Primer Concilio de Nicea, Atanasio)
3. La consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo (Gregorio Nacianceno, c. 330-c. 390)
4. La procesión del Espíritu Santo del Padre mediante el Hijo (Padres capadocianos)
5. La procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (agregado del *filioque* en Occidente)
6. La coinherencia o mutua interpenetración del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Juan Crisóstomo, Juan de Damasco).

Según Charles Lowry, el Credo de los Apóstoles "entendido correctamente" sugiere la doctrina trinitaria; el Credo niceno "es inteligible únicamente bajo la suposición de que el único Dios... también es de algún modo tres"; y el llamado Credo atanasiano "afirma explícitamente la doctrina de la Trinidad".[32]

Si se la expresa en términos más intimistas, la "doctrina de la Trinidad es la enseñanza según la cual Dios (quien como Padre me ha creado a mí y todo

[29] *Baptist Hymnal*, ed. Walter Hines Sims (Nashville: Convention Press, 1956), no. 461.
[30] *De Trinitatis Erroribus* (1531), 1:26. Servet también enseñó que el Logos eterno preexistía como idea en Dios y solamente se personalizó en Jesús. H. C. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, 2 tomos, 4ta. ed. (New York: Eaton & Mains, 1906), 2:100.
[31] Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, p. 68.
[32] *The Trinity and Christian Devotion*, p. 19.

el mundo, quien como Hijo me redimió a mí y a toda la humanidad, y quien como Espíritu Santo me santifica a mí y a todo el pueblo de Dios), dentro de la unidad y la perfección de su ser eterno, es tres además de ser uno, estando los divinos tres relacionados el uno con el otro mutua y personalmente".[33]

E. La Trinidad esencial o inmanente es, por lo tanto, importante para la adoración cristiana de Dios.

Los cristianos adoran al único Dios —Padre, Hijo y Espíritu Santo— sobre la base de que la automanifestación histórica de este Dios es una reflexión verdadera y válida, si bien incompleta, del ser eterno y esencial de este Dios. Jürgen Moltmann ha desarrollado el concepto de la "Trinidad doxológica".[34]

IV ¿ANALOGIAS DE LA TRINIDAD?

Muchas y variadas son las analogías que los cristianos han aplicado a la Trinidad en un esfuerzo por ilustrarla o traerla al marco de la experiencia humana. Pero uno no debe confiarse demasiado de la efectividad o conveniencia de estos intentos.

A. ANALOGIAS PSICOLOGICAS

Agustín de Hipona enseñó que hay numerosos "vestigios" de la Trinidad, especialmente en los seres humanos. Exploró la posibilidad de numerosas analogías psicológicas. En el terreno de la óptica, existe el objeto de la visión, la representación humana del objeto y el enfoque intencional.[35] Agustín sugirió la posible analogía de la memoria, la imagen interna de la memoria y la intención de la voluntad[36] y también la analogía del sonido de las palabras en la memoria, el recuerdo mental y la voluntad de la persona que recuerda y piensa, uniendo así a los otros dos.[37] El obispo de Hipona también reflexionó sobre el ser, saber y querer;[38] sobre la memoria, el entendimiento y la voluntad;[39] y sobre la mente, el conocimiento que tiene la mente de sí misma y el amor que tiene la mente por sí misma.[40] Pareciera, sin embargo, que para Agustín la analogía más satisfactoria de la Trinidad era la mente humana que recuerda, conoce y ama a Dios.[41] En el siglo XX, Karl Barth empleó una analogía psicológica (Revelador, revelación, ser revelado),[42] y así también lo hizo Dorothy Leigh Sayers (1893-1957; la idea, la energía y la fuerza del escritor creativo).[43]

---

33 Ibíd., p. 77.
34 *The Trinity and the Kingdom*, pp. 151-61.
35 *De Trinitate*, 11.2-5.
36 Ibíd., 11.6-7.
37 Ibíd., 13.20.26.
38 *Confessions* 13.11.
39 *De Trinitate* 10.17-19.
40 Ibíd., 9.2-8.
41 Ibíd., 14.11-fin.
42 *Church Dogmatics*, I/1, pp. 344, 415-17, 426-27.
43 *The Mind of the Maker* (London: Methuen and Company, 1941), pp. 26-35.

B. ANALOGIAS NATURALES

Otras analogías de la Trinidad se han tomado de la naturaleza. Tertuliano mencionó tres: (1) la raíz, el árbol y la fruta; (2) la fuente, el arroyo y el lago; y (3) el sol, el rayo y el ápex.[44] Agustín de Hipona, posiblemente influenciado por Tertuliano, sugirió (4) la fuente, el río y el lago y (5) la raíz, el tronco y las ramas.[45] Anselmo de Canterbury reiteró la analogía de (6) la fuente, el río y el lago[46] y utilizó asimismo la de (7) el sol, el esplendor y el calor.[47]

C. ANALOGIA MODAL

Otro grupo de pensadores ha utilizado los diversos papeles de una persona como analogía trinitaria. Theodore Roosevelt (1858-1919) fue al mismo tiempo presidente, deportista y amigo de los niños.[48]

D. ANALOGIAS HUMANAS

También se ha utilizado la figura de los seres humanos en el esfuerzo por localizar analogías adecuadas de la Trinidad. Gregorio Nacianceno citó el ejemplo de Adán, Eva y Set[49] y los opositores de Gregorio de Nicea (c. 335-c. 394) utilizaron el ejemplo de Pedro, Santiago y Juan.[50] Agustín de Hipona se refirió al amante, al amado y al amor,[51] mientras que Karl Barth habló del engendrador, del engendrado y del ser engendrado.[52]

E. ¿QUE HACER CON LAS ANALOGIAS?

Las analogías humanas de la Trinidad son en realidad de carácter triteísta en vez de ser ejemplos que apunten plenamente a la triplicidad-en-la-unicidad de Dios. Adán, Eva y Set comparten el vínculo de su común humanidad pero son esencialmente tres seres humanos individuales. Pedro, Santiago y Juan comparten tanto el vínculo de su común humanidad como la característica de ser todos apóstoles, pero siguen siendo tres seres humanos distintos. Las alternativas que ofrecen Agustín y Barth tienden hacia el binitarismo.

La analogía modal, que se centra sobre los diversos papeles o las funciones que puede tener una persona, se adapta perfectamente a la perspectiva modalista de la Trinidad pero no deja lugar a las diferenciaciones hipostáti-

---

44 *Adversus Praxean*, 8.
45 *De Fide et Symbolo*, 9.17.
46 *De Fide Trin.* 8, citado por Sheldon, *History of Christian Doctrine*, 1:338; *The Incarnation of the Word* 13; *The Procession of the Holy Spirit* 9, en *Anselm of Canterbury*, 3:32-34, 211-14.
47 *The Procession of the Holy Spirit* 8, en *Anselm of Canterbury*, 3:207-9.
48 Henry Pitney Van Dusen, *Spirit, Son and Father: Christian Faith in the Light of the Holy Spirit* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp. 173-74, citando a Harry Emerson Fosdick.
49 *Or.* 31.11.
50 *Quod Non Sint Tres Dii* (NPNF, 2da. ser., 5:331).
51 *De Trinitate* 8.12-9.2.
52 *Church Dogmatics*, I/1, p. 417.

cas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Las analogías tomadas de la naturaleza tienden a involucrar o bien el crecimiento orgánico de la vida vegetal, los tres estados del agua o los diversos aspectos de la luz. Tales analogías naturales funcionan de un modo similar a las analogías modales, pues ilustran tres estadios o fases de una misma realidad, no algo que es al mismo tiempo tres y uno.

Las analogías psicológicas también ilustran tres funciones del ser humano. El resultado es que lo que se ilustra es la unicidad del ser y la diversidad de las funciones, sin ofrecer una analogía de la triplicidad de las personas.

Por más común y recurrente que sea el uso de las analogías trinitarias y aunque puedan detectarse elementos verdaderamente analógicos en ellas, debemos concluir que los intentos de localizar o identificar una analogía enteramente satisfactoria todavía no han tenido éxito. El predicador cristiano que busca una ilustración perfecta de la Trinidad para su sermón está destinado a decepcionarse o a abusar de la analogía. Como aprenderemos en nuestro estudio subsiguiente de la creación divina de todas las cosas, la triplicidad-en-la-unicidad de Dios es única y por lo tanto no tiene analogía.

V. LA TRINIDAD Y LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

Se ha intentado localizar e identificar rasgos trinitarios o paralelos a la doctrina cristiana de la Trinidad en las religiones no cristianas. ¿Existen de hecho ejemplos de la triplicidad-en-la-unicidad entre las deidades no cristianas? Se han identificado varias supuestas instancias. Se ha citado el ejemplo de Osiris (el padre), Isis (la madre) y Horus (el hijo) en la antigua religión egipcia. Otro ejemplo se encuentra en el hinduismo contemporáneo: Brahma (la realidad última), Siva (el destructor) y Visnú (el restaurador). No obstante, estos ejemplos parecen ser triteístas más que trinitarios. Del mismo modo, en la filosofía religiosa del neoplatonista Plotino (205-270) se encuentra lo Bueno, la Inteligencia *(nous)* y el Alma del Mundo. Sin embargo, estos tres son grados o estadios de la emanación modalista, no la simultánea triplicidad-en-la-unicidad de Dios.[53] Consiguientemente, la fe cristiana en la triplicidad-en-la-unicidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo parece ser una doctrina distintiva del cristianismo.

VI. LA TRINIDAD Y LAS DENOMINACIONES O CONFESIONES CRISTIANAS

La doctrina de la Trinidad constituye un importante fundamento compartido por las diversas denominaciones o confesiones cristianas. No existe una doctrina particular bautista de la Trinidad que se diferencie de la doctrina trinitaria presbiteriana, metodista o luterana. Aquí los protestantes, los católicos romanos y los ortodoxos pueden descubrir mucho terreno en común. Las diferencias relativas al concepto de la Trinidad tienden a existir hoy dentro de las confesiones más que entre ellas, aunque el anglicanismo subraye

[53] Van Dusen, *Spirit, Son and Father*, pp. 151-53.

algunos aspectos de la doctrina de una manera particular. El rechazo de la Trinidad es un elemento básico de la doctrina unitaria-universalista y de los Testigos de Jehová. Estas diferencias en la enseñanza como también los rechazos de la doctrina tienden a repetir los puntos de vista que se establecieron durante los períodos patrístico, medieval o de la Reforma, más que representar posiciones totalmente nuevas. Aunque no existe una doctrina distintivamente bautista de la Trinidad, los bautistas, así como los miembros de otras confesiones cristianas, a veces descuidan la doctrina trinitaria en el estudio de la teología,[54] en los planes de estudio de la educación cristiana congregacional o en su piedad personal.

VII. LA TRINIDAD: MISTERIO Y ADORACION

La doctrina de la Trinidad apunta al misterio del Ser Divino a quien los cristianos adoran y sirven, confesando que obra en sus vidas. Como verdad doctrinal, la Trinidad ha frustrado a los pensadores cristianos más astutos a lo largo de la historia del cristianismo. Desafía la lógica humana normal y trasciende nuestras analogías humanas, modales, naturales y psicológicas. Karl Rahner ha afirmado: "El dogma de la Trinidad es un misterio *absoluto* que no entendemos aun después de su revelación".[55] Sin embargo, se considera a la doctrina como un elemento básico de la comprensión cristiana de la realidad divina. En los credos y las confesiones de fe, los teólogos cristianos han intentado testificar de la Trinidad y delimitar sus características, aun si no la pueden explicar totalmente. Numerosos músicos, arquitectos y artistas cristianos han intentado celebrar e ilustrar la Trinidad. A pesar de todas sus limitaciones en cuanto al conocimiento y entendimiento, los cristianos han proseguido con su doctrina acerca del Dios Trino, adorando y alabando al Padre, Hijo y Espíritu Santo.

[54] *Review and Expositor*, la revista teológica del Southern Baptist Theological Seminary, con 86 años de publicación, *Southwestern Journal of Theology*, la revista teológica del Southwestern Baptist Theological Seminary, con 40 años de publicación, *Theological Educator*, la revista del New Orleans Baptist Theological Seminary, con 22 años de publicación y *Faith and Mission*, la revista teológica del Southeastern Baptist Theological Seminary, con 7 años de publicación, jamás han dedicado un número completo a la doctrina de la Trinidad.
[55] *The Trinity*, p. 50.

Tercera parte

LA CREACION, LA PROVIDENCIA Y LOS SERES SOBREHUMANOS

24

LA CREACION: TESTIMONIO BIBLICO Y FUNDAMENTO TEOLOGICO

¿Qué queremos decir cuando usamos la palabra "creación"? ¿Es obvia nuestra respuesta? ¿Carece de ambigüedad? Los teólogos cristianos han tendido a utilizar el término en una de dos formas: en referencia a la actividad de Dios al crear y/o en referencia al resultado de la actividad creadora de Dios.

Entre los teólogos que emplearon el término "creación" para indicar la actividad creadora de Dios estuvieron A. H. Strong y Karl Barth. Strong propuso dos definiciones que ilustran esta tendencia. "La creación ocurre cuando un Dios trascendente y personal origina aquello que no es Dios." Asimismo, la creación es "el acto libre del Dios Trino por el cual en el principio hizo todo el universo visible e invisible, para su propia gloria y sin utilizar materiales preexistentes".[1] Según Barth "la creación es la primera de la serie de obras del Dios Trino, y por lo tanto es el principio de todas las cosas distintas a Dios mismo".[2] Así, tanto cronológica como lógicamente, la creación es el primero de los poderosos actos de Dios.

E. Y. Mullins se valió del término "creación" para referirse al resultado de la actividad divina. "Por creación queremos decir todo cuanto existe con excepción de Dios."[3] Consiguientemente la "creación" se torna un sinónimo del "universo creado" así como de "la creación como un todo". En un pasaje de los Evangelios claramente escatológico, marcado por un estilo muy hebraizante, parecen traslucirse ambos sentidos de la palabra: "desde el principio de la creación que Dios creó, hasta ahora" (Mar. 13:19).

Según la Biblia y la tradición cristiana, la actividad creadora que resulta en el universo creado involucra un Creador personal: Dios. El papel y la función del Creador divino son esenciales para la doctrina de la creación. La Biblia se inicia (Gén. 1:1) declarando el papel creador de Dios, y el Credo Apostólico afirma en su comienzo la fe en "Dios Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra".

---

1 *Systematic Theology*, p. 371.
2 *Church Dogmatics*, III/1, trad. J. W. Edwards, O. Bussey y Harold Knight (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), p. 42.
3 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 256; ver W. W. Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*, p. 65.

I. EL TESTIMONIO BIBLICO DE LA CREACION

La tarea de explicar la doctrina cristiana de la creación a fines del siglo XX no debe comenzar con observaciones científicas, con especulación filosófica o con maniobras legislativas; más bien, debe iniciarse con la exégesis de los textos pertinentes del Antiguo y del Nuevo Testamentos y con su correcta correlación. La Biblia da testimonio de la actividad creadora de Dios y ese testimonio es parte fundamental de lo que los cristianos hoy han de creer y enseñar acerca de la creación.

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *El Pentateuco (Torá)*

a. Los primeros relatos del Génesis (1:1—2:4a y 2:4b-25)

1) Sus características distintivas

a) Génesis 1:1—2:4a

> Si consideramos las páginas de la Sagrada Escritura encontramos que Génesis 1:1 afirma la creación de los cielos y de la tierra; que Génesis 1:2 sostiene que la tierra estaba en una condición aforme. En Génesis 1:3 ss. descubrimos un relato acerca de seis días en los que la tierra es formada y se crean la vida vegetal, los peces, las aves y los mamíferos, culminando con la creación del hombre.[4]

Por lo menos a partir de la época de Basilio de Cesarea (c. 330-79) y de Ambrosio de Milán (c. 339-97)[5] los autores cristianos se han sentido atraídos a la tarea de interpretar el relato de los "seis días de la creación". Los intérpretes modernos han emprendido esta tarea tomando en cuenta las enseñanzas de las ciencias geológicas, antropológicas y biológicas. Podemos resumir los elementos básicos de esa exposición de la siguiente manera:

(1) Creación "de los cielos y de la tierra"
(2) Dios dice "sea la luz" y separa la luz de la oscuridad (día y noche) (primer día)
(3) Elaboración de un firmamento (bóveda) para separar las aguas superiores de las inferiores (segundo día)
(4) Separación de la parte seca (tierra) de las aguas (mares) (tercer día)
(5) La tierra produce plantas que dan semilla y árboles (tercer día)

[4] Bernard L. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 172.
[5] El *In Hexaemeron* de Basilio (Los seis días de la creación), escrito antes de 370, puede consultarse en la traducción al inglés de Blomfield Jackson en NPNF, 2da. ser., 8:52-107. El *Hexameron* de Ambrosio, escrito probablemente en el 387, puede encontrarse en Ambrosio, *Hexameron, Paradise* y *Cain and Abel*, trad. John J. Savage, Fathers of the Church, vol. 42 (New York: Fathers of the Church, Inc., 1961), pp. 3-283.

(6) Elaboración del sol, de la luna y de las estrellas con fines cronológicos y para que alumbren (cuarto día)
(7) Creación de los animales acuáticos y de las aves (quinto día)
(8) Elaboración del ganado, de los reptiles y de los animales salvajes (sexto día)
(9) Creación del hombre, varón y hembra, en la imagen/semejanza de Dios, con dominio (sexto día)
(10) Reposo (séptimo día)

Los teólogos latinos distinguen entre el *opus divisionis* (obra de división) de Dios durante los primeros tres días (Gén. 1:3-13) y su *opus ornatus* (obra de ornamentación) durante los días cuarto, quinto y sexto (Gén. 1:14-31).[6] Mientras que la cronología sugerida por James Ussher (1581-1656) concluía que la creación ocurrió en el 4004 a. de J.C., Bernard Ramm ha escrito: "No se documenta ninguna fecha ni elemento de tiempo, salvo la expresión 'en el principio'. El relato es simple, conciso, majestuoso y monoteísta."[7]

b) Génesis 2:4b-25

Este relato subraya la formación de la humanidad "del polvo de la tierra" y con el "aliento de vida", en el jardín de Edén, así como la tarea que tuvo el hombre de darles nombres a los animales y la formación distintiva de la mujer, tomada del varón. Algunos consideran que este relato es más antropomórfico, es decir que se expresa en categorías más humanas, que Génesis 1:1—2:4a.

Quienes se ajustan estrictamente a la hipótesis documental del Pentateuco generalmente llegan a la conclusión de que los documentos P y J surgieron en Judá (Reino del Sur) e incluían relatos acerca de la creación, mientras que los documentos E y D, que tuvieron su origen en Israel (Reino del Norte), habrían puesto menos énfasis en la creación.[8]

2) Los relatos del Génesis y la epopeya babilónica Enuma elish

Poco después del descubrimiento de la epopeya, George Smith (1840-76) publicó una monografía con textos traducidos del *Enuma elish* bajo el título *The Chaldean Account of Genesis* (El relato caldeo del Génesis).[9] Por más de un siglo los estudiosos han debatido si y en qué medida los relatos del Génesis dependieron de la epopeya babilónica.[10] En los albores del siglo XX James Orr fue enfático en cuanto a las diferencias:

[6] William G. Heidt, O.S.B., *The Book of Genesis 1-11*, Old Testament Reading Guide, núm. 9 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1967), p. 9; Moody, *The Word of Truth*, pp. 144-45.
[7] *The Christian View of Science and Scripture*, p. 172.
[8] Bernard W. Anderson, *Creation versus Chaos: The Interpretation of Mythical Symbolism in the Bible* (New York: Association Press, 1967), pp. 55-60, 68-69.
[9] *The Chaldean Account of Genesis* (London: Sampson, Low, Marston, Searle and Rivington, 1876; ed. rev. A. H. Sayce, 1880).
[10] Moody, *The Word of Truth*, p. 144.

Las cosmogonías babilónicas son sin excepción politeístas, mitológicas, de carácter altamente fantástico. La historia bíblica es lo opuesto de todo ello: seria, ordenada, monoteísta, racional, el vehículo de las ideas más nobles acerca de Dios y su mundo.[11]

Algunos estudiosos han subrayado las similitudes entre ambos relatos y postulado la dependencia del Génesis, notando por ejemplo que Tiamat, el monstruo babilónico del caos, es similar a *tejom*, el término que utiliza el Génesis para "lo profundo". Sin embargo, las radicales difencias entre el politeísmo y el monoteísmo, así como el contraste entre una "instabilidad caótica" y una progresión ordenada, apuntan a una dependencia mínima.[12] Según Eric Charles Rust, el *Enuma elish* "es una representación del ritmo del cosmos y no de su creación", mientras que en el Génesis el Creador y lo creado se diferencian claramente sin que se comprometa la soberanía del Creador.[13] William George Heidt (1913-) ha concluido que el *Enuma elish* "no es un 'relato de la creación'" sino, en vistas a su origen como epopeya sumeria a la que se incorporaron deidades babilónicas, "una justificación de la hegemonía política de Babilonia durante la era asociada históricamente con Hamurabi" y consiguientemente "un espléndido ejemplo de propaganda política".[14]

3) Los relatos del Génesis y el lenguaje del "mito", del "símbolo" y de la "saga"

Durante el siglo XX no ha sido infrecuente que los teólogos cristianos aplicaran términos tales como "mito", "símbolo" y "saga" a los relatos de la creación en Génesis juntamente con Génesis 3, en un esfuerzo por poner énfasis en el carácter distintivo de estos relatos. No se ha resuelto si tal uso ha sido influenciado profundamente por la antropología cultural y/o por la crítica literaria. Pueden citarse tres ejemplos del uso de la categoría del "mito" en relación con Génesis 1—3. Emil Brunner se refirió a "la idea mítica de un estado primitivo en el paraíso".[15] Eric C. Rust afirmó: "El Antiguo Testamento comienza con dos mitos de la creación. Ambos reflejan elementos de la mitología pagana de los pueblos circundantes, pero ambos también están penetrados por la influencia transformadora de la fe del pacto."[16] Langdon B. Gilkey definió el "mito religioso" como "una historia simbólica que expresa la respuesta religiosa a las preguntas últimas del hombre". Asimismo, el mito "no tiene relación directa con las teorías científicas".[17] Esta utilización del término "mito", cuya intención es echar luz favorable a los hechos bíblicos de un pasado remoto —o inclusive del futuro— se ha topado con una serie de

[11] *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (London: Hodder and Stoughton, 1905), p. 38.
[12] Moody, *The Word of Truth*, pp. 144-45.
[13] *Nature and Man in Biblical Thought* (London: Lutterworth Press, 1953), pp. 24, 35-36.
[14] *The Book of Genesis, Chapters 1-11*, pp. 37-40.
[15] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 74.
[16] *Nature and Man in Biblical Thought*, p. 20.
[17] *Maker of Heaven and Earth: A Study of the Christian Doctrine of Creation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), p. 34.

referencias bíblicas contrarias y con una resistencia cristiana de base. En todas las menciones que hace el Nuevo Testamento —casi todas ellas en las epístolas pastorales—[18] de la palabra "mitos"[19] la connotación es enteramente negativa. Sería casi imposible convencer a la opinión cristiana de base que un término que en el Nuevo Testamento tiene implicancias únicamente negativas, pueda servir apropiadamente como instrumento de la teología moderna para clasificar los relatos de la creación que se encuentran en el libro de Génesis.

Algo más prometedor ha sido el uso que hizo Karl Barth del término "saga". El teólogo suizo explicó que:

> La historia de la creación no es "histórica" o para ser más preciso, es historia prehistórica ... Y justamente por esta razón solamente puede ser objeto de un relato y una descripción "no-histórica", "pre-histórica"... Estoy utilizando "saga" en el sentido de una imagen intuitiva y poética de una realidad histórica pre-histórica, que se desarrolla una vez y por todas dentro de los confines del tiempo y del espacio.[20]

Geoffrey William Bromiley (1915-) y Thomas Forsyth Torrance (1913-) escribieron acerca del uso de Barth: "La 'saga' o más simplemente 'historia' es el relato de un hecho histórico que no puede ser expresado historiográficamente."[21] A comienzos del siglo, Strong había preferido hablar de "la interpretación pictórica-resumida" de los relatos del Génesis.[22] De hecho, algún término especial se precisa en el esfuerzo humano y cristiano por describir la pavorosa y única actividad de Dios en la creación, la cual no fue vista por ningún ser humano.

b. Otros pasajes del Pentateuco

La creación no es una temática prominente en el resto del Pentateuco. En el pasaje referido a Melquisedec (Gén. 14:19, 22) se dice que 'El 'Elion (Dios Altísimo) es el "creador de los cielos y de la tierra". En Deuteronomio 4:32 se alude al "día que Dios creó al hombre sobre la tierra". Deuteronomio 32:6 probablemente sea una referencia a la "creación" de Israel como el pueblo del pacto, no a la creación de todas las cosas.

2. Los libros proféticos'

> Porque he aquí, el que forma las montañas y crea el viento y revela al hombre su pensamiento, el que hace a la aurora tinieblas y pisa sobre las alturas de la tierra, ¡Jehovah Dios de los Ejércitos es su nombre!

[18] 1 Tim. 1:4; 4:7; 2 Tim. 4:4; Tit. 1:14; 2 Ped. 1:16.
[19] Joseph Henry Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (ed. reimpr.; Lafayette, Indiana: Book Publisher's Press, Inc., 1981), p. 419, definió el término *mythos* como "una ficción", "una fábula" o "una falsedad"; en plural, las "de los teosofistas judíos y de los gnósticos, esp. en referencia a las emanaciones y órdenes de los eones".
[20] *Church Dogmatics*, III/1, pp. 80, 81.
[21] "Editors' Preface", ibíd., p. viii.
[22] *Systematic Theology*, p. 393.

Estas palabras se encuentran en la profecía de Amós (4:13). Según Jeremías, Yahvé "hizo la tierra", incluyendo a los seres humanos y a los animales (27:5), "estableció el mundo" y "extendió los cielos" (10:12); de hecho, Yahvé "es el Hacedor de todo" (10:16). En un lamento referente al rey de Tiro, Ezequiel alude al "día que fuiste creado" y a la inculpabilidad que existió hasta que se cometió pecado (28:13, 15). En Isaías 40—55 el verbo hebreo *bara'* ("crear") se utiliza 16 veces.[23] "Cuando este último verbo aparece en el Antiguo Testamento, Dios siempre es su sujeto e indudablemente se refiere a una acción creativa única que sólo él puede realizar."[24] "¿No lo has sabido? ¿No has oído que Jehovah es el Dios eterno que creó los confines de la tierra?" (40:28a, b). Yahvé es "el que crea los cielos" (42:5; 45:18) y "el que los despliega" (42:5; 44:34; 45:12) o "extiende" (48:13). "Extiende la tierra" (42:5) o hizo la tierra (45:12, 18) o "formó la tierra" (45:18) o "puso los fundamentos de la tierra" (48:13). Creó al hombre (45:12) o dio "respiración" y "aliento" a los seres humanos (42:5). "Yo [Yahvé] soy quien forma la luz y crea las tinieblas, quien hace la paz y crea la adversidad" (45:7), de manera que no ha existido un dualismo eterno en el cual el mal haya coexistido con Dios. No creó la tierra "para que estuviera vacía" (45:18) ni para que hubiera caos en ella, pues "despedazó a Rahab" e "hirió al monstruo marino" (51:9b). Su obra creativa fue tan completa que incluyó la creación tanto del "herrero" como del "destructor" (54:16).[25]

3. *Los escritos sapienciales*

En palabras poéticas atribuidas a Job (26:7-14) se celebra la plenitud de la obra creativa de Dios. Yahvé interpeló a Job, preguntándole dónde estaba cuando se fundó la tierra (38:4-11). Proverbios 8:22-31 afirma que la sabiduría fue creada como la obra maestra de Yahvé, "antes que sus hechos más antiguos". El Salmo 8 es una celebración de la creación de la humanidad, cuyo dominio se extiende sobre los cielos y sobre la tierra. Yahvé hizo los cielos (Sal. 96:5) y fundó el mundo sobre mares subterráneos (Sal. 24:1, 2). "Estableció las montañas" (Sal. 65:6), creó el sur y el norte (Sal. 89:12), las profundidades y las alturas, el mar y la tierra firme (Sal. 95:4, 5), el sol, la luna y las estrellas (Sal. 74:16, 136:7-9; 147:4; 148:3-6). La creación fue forjada por "la palabra de Jehovah" (Sal. 33:6) y el Dios eterno precedió a su obra creadora y permanecerá cuando ella perezca (Sal. 90:2; 102:25-27). La poderosa obra de Dios en la creación es celebrada en el Salmo 77:16-19. El Salmo 104 asocia la obra creadora de Dios con su sostén del orden creado. En los Salmos (74:13-15) y en Job (26:12), así como en Isaías 51:9b, se afirma que Yahvé ha subyugado al monstruo marino Rahab o Leviatán.

[23] Isa. 40:26, 28; 41:20; 42:5; 43:1, 7, 15; 45:7 (dos veces); 45:8, 12; 45:18 (dos veces); 48:7; 54:16 (dos veces). Con respecto a los otros verbos hebreos que se asocian con la creación, ver Erickson, *Christian Theology*, p. 368.
[24] James Muilenburg, "Introduction [Isaiah], Chs. 40-66", *The Interpreter's Bible*, 12 tomos (New York, Nashville: Abingdon Press, 1951-57), 5:401.
[25] Isa. 43:1, 5 y Sal. 100:3 probablemente se refieren a la creación de Israel como pueblo del pacto, e Isa. 48:7a a la creación de "nuevas cosas" para ese pueblo por parte de Yavé. En relación al dualismo, ver abajo, cap. 25, I, A y cap. 29, III, B.

B. EL NUEVO TESTAMENTO

Aquellos pasajes del Nuevo Testamento que se refieren específicamente a la creación son numéricamente menores a los del Antiguo Testamento, pero sus autores presuponen el hecho de la creación; la creación es mencionada en cada uno de los cuatro principales tipos de literatura neotestamentaria.

1. *Los Evangelios*

Las referencias a la creación aparecen en un contexto fuertemente escatológico (Mar. 13:19) y en un texto referido al Logos (Juan 1:3), en el cual se enfatiza la agencia del Logos en la creación.

2. *Los Hechos de los Apóstoles*

En Hechos se emplea una fórmula referida al Creador: el Dios que hizo "el cielo y la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay". Fue utilizada por Pedro y Juan en Jerusalén (4:24b), por Pablo en Listra (14:15c) y por Pablo en una versión condensada en su discurso en Atenas (17:24). Según Pablo, este Creador "es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas" y "de uno solo ha hecho toda raza de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra" (17:25b, 26a).

3. *Las Epístolas*

Pablo citó el mandamiento divino en la creación de que fuera la luz (Gén. 1:3; 2 Cor. 4:6), contrastó la idolatría de la criatura con la adoración y el servicio al Creador (Rom. 1:25) y se refirió al Dios de Abraham como "quien vivifica a los muertos y llama a las cosas que no existen como si existieran" (Rom. 4:17c). Mencionó al Creador en relación con el plan divino existente desde la eternidad (Ef. 3:9) y a la renovación del viejo hombre y a la nueva naturaleza en Cristo (Col. 3:10). En Colosenses 1:16, 17 se encuentra la afirmación más detallada del Nuevo Testamento en cuanto al papel de Jesucristo en la creación y en la subsistencia de todas las cosas. Según Pedro, los perseguidos pueden encomendar "sus almas al fiel Creador" (1 Ped. 4:19). En la lista de los héroes de la fe (Heb. 11:3) leemos: "Por la fe comprendemos que el universo fue constituido por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía."

4. *El Apocalipsis*

En una escena exaltada Dios es aclamado como digno de ser adorado porque "tú has creado todas las cosas y por tu voluntad tienen ser y fueron creadas" (4:11). La fórmula referida al Creador que aparecía en Hechos se encuentra en Apocalipsis 10:6 en una versión levemente modificada.

C. LA RELACION DE LOS TEXTOS BIBLICOS CON LA DOCTRINA DE LA CREACION

Los pasajes bíblicos que hablan de la creación han significado un problema especial para algunos pensadores cristianos de la edad moderna. Por lo tanto, necesitamos prestar atención a la siguiente interrogante: ¿Deben ser usados estos pasajes para formular la doctrina cristiana de la creación? Si es así, ¿hasta qué punto son aplicables? F. D. E. Schleiermacher, luego de referirse a ciertos pasajes del Nuevo Testamento, abogó por el rechazo de "cualquier concepción más definida de la Creación".[26] No hace mucho, Hendrikus Berkhof expresó el mismo escepticismo respecto del valor doctrinal de estos textos. Luego de citar los diez pasajes del Antiguo Testamento[27] que serían "las más importantes afirmaciones veterotestamentarias acerca de la creación", opinó que los conceptos bíblicos de la creación se hallaban a un "nivel secundario" y concluyó que el teólogo sistemático "no puede hacer un uso directo de las afirmaciones bíblicas acerca de la creación en la construcción de su doctrina de la creación".[28] ¿Qué puede decirse en respuesta a tal aseveración? En primer lugar, debe reconocerse que los teólogos deben acercarse responsablemente a los textos bíblicos, reconociendo su contexto y género literario y haciendo uso de los mejores resultados del trabajo de los biblistas. Sin lugar a duda, en el pasado esto no siempre ha ocurrido. En segundo lugar, si se aplicara tal escepticismo (en este caso referido a la importancia doctrinal de los textos bíblicos que conciernen a la creación) ampliamente a las demás doctrinas de la religión cristiana, muy pronto sería imposible desarrollar un sistema teológico cristiano con raíces bíblicas profundas. Dadas estas consecuencias tan serias, vale la pena preguntar en qué se diferencia la doctrina de la creación de cualquiera de las otras. En tercer lugar, las afirmaciones bíblicas acerca de la creación son esencialmente religiosas,[29] cualquiera sea la forma literaria en la que se expresen. Cada vez que se las coloque en un diálogo con los resultados de las ciencias geológicas, antropológicas y biológicas o con las modernas filosofías que indagan los orígenes, su naturaleza esencialmente religiosa debe ser preservada y reconocida. Con cuidado pero sin escepticismo, debe procederse entonces a construir sobre el fundamento de los textos bíblicos.

II. UNA FORMULACION DE LA DOCTRINA CRISTIANA DE LA CREACION

La doctrina cristiana de la creación no debe construirse únicamente sobre el fundamento de las afirmaciones bíblicas, sino que debe asimismo tomar en

[26] *The Christian Faith*, p. 150.
[27] Gén. 1:1, 2:4a; 2:4b-7; Job 26:12, 13; 38:8-11; Sal. 74:13, 14; 89:10, 11; 104:5-9; Prov. 8:29; Isa. 27:1; 51:9-11.
[28] *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, pp. 157-59.
[29] Ver Henry C. Sheldon, *System of Christian Doctrine*, pp. 228-29.

cuenta la historia de la doctrina cristiana, tanto sus contribuciones como sus desafíos. En primer lugar, entonces, exploraremos la naturaleza multifacética y la importancia de la creación. En segundo lugar, indagaremos el propósito de la creación. Finalmente, prestaremos atención al papel del Dios Trino en la creación.[30]

A. LA NATURALEZA Y LA IMPORTANCIA DE LA CREACION

1. *La dependencia del orden creado*

Por su misma naturaleza, el orden creado es dependiente. No es eterno o último. Nada de lo creado es "absoluto".[31] La criatura es limitada y mortal, así como lo son la hierba y las flores (Isa. 40:6-8). Por consiguiente, la adoración idolátrica de lo creado es pecado (Rom. 1:25). Más bien, la creación debe apuntar a la eterna soberanía de Dios (Sal. 90:1, 2). Sin embargo, la existencia de la criatura es una existencia verdadera, a pesar de su carácter dependiente. En respuesta al panteísmo, los cristianos han insistido sobre el carácter genuino de la existencia de la criatura.[32] Según Harold Barnes Kuhn (1911-), el orden creado tiene una "realidad *conferida*".[33]

2. *La creación en cuanto libre actividad de Dios*

La creación es una expresión de la libre actividad de Dios el Creador. En un sentido estricto, la creación no era necesaria. Dios no creó para completarse a sí mismo. Tampoco creó porque se vio forzado a hacerlo por una compulsión externa. Apocalipsis 4:11 da testimonio del carácter voluntario de la obra creadora de Dios. La doctrina cristiana de la creación es contraria a toda visión "necesaria" de la creación, ya sea la de los mitos babilónicos o la del panteísmo moderno. Esta doctrina nos ayuda a entender la libertad de Dios, "su auto-suficiencia y su carácter único como quien existe eternamente".[34]

3. *La creación a partir de la nada* ***(creatio ex nihilo)***

La creación, al menos según lo que enseña el Nuevo Testamento, tiene que ver con traer a la existencia lo que no había existido previamente. No fue meramente la remodelación o reformación de materiales preexistentes. Eric C. Rust ha afirmado que en los relatos del Génesis referidos a la creación "no

[30] Algunos teólogos del siglo XX han optado por no discutir la doctrina de la creación con la misma minuciosidad que caracteriza su tratamiento de otras doctrinas cristianas: es el caso de Walter T. Conner, Lewis Sperry Chafer, L. Harold DeWolf y Helmut Thielicke.
[31] H. Berkhof, *Christian Faith*, p. 161.
[32] Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, pp. 58-63. Según Gilkey, los teólogos cristianos han enseñado que los seres creados "no son sombras ilusorias cuya verdadera sustancia o realidad es Dios. Más bien, cada criatura" es "una existencia real, no idéntica a Dios sino aparte de él, una cosa existente con un ser intrínseco, una estructura esencial y ciertos poderes naturales" (p. 62).
[33] "Creation" en Carl F. H. Henry, ed., *Basic Christian Doctrines* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962), p. 58.
[34] Ibíd., p. 56.

hay indicación alguna de una *creatio ex nihilo*". Más bien, "ya existía un caos primitivo" y Dios creó "el mundo de esta materia-mundi aforme". La enseñanza de la *creatio ex nihilo* en los escritos judíos, no había surgido "explícitamente" sino hasta la época de los macabeos (2 Mac. 7:28).[35] Por el otro lado, J. Oliver Buswell ha sostenido que la creación *ex nihilo* está implícita en el verbo hebreo *bara'*.[36] Dos textos del Nuevo Testamento (Rom. 4:17; Heb. 11:3) parecen enseñar que la creación ocurrió sin el uso de materiales preexistentes. El término *creatio ex nihilo* fue elegido por pensadores cristianos como respuesta al encuentro del cristianismo con varios dualismos, especialmente los de talante griego y gnóstico. No todos los primeros autores cristianos enseñaron la creación *ex nihilo*. Teófilo de Antioquía[37] expuso la doctrina, pero Justino Mártir[38] y Clemente de Alejandría[39] enseñaron la doctrina platónica según la cual "el universo fue hecho de materia preexistente".[40] Al adherirse a la idea de la creación *ex nihilo*, los pensadores cristianos tempranos no sólo estaban rechazando el punto de vista platónico, sino también la teoría según la cual todas las cosas procedían o evolucionaban de Dios mismo, ya fuera el emanantismo gnóstico o el monismo hindú.[41] En el presente siglo la filosofía/teología procesal parece negar la creación *ex nihilo*.[42]

4. *La virtud de la creación*

En el principio el estado de la creación era tal que el Creador pudo pronunciar que era "buena" (Gén. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). La teoría de la "brecha", aplicada a Génesis 1:1, 2 se ve obligada a interpretar esta virtud como referida al reordenamiento o a la restauración de un orden creado que había caído en el desorden, pero tal teoría tiene un apoyo exegético débil. Contrariamente a todos los dualismos que interpretarían al mundo como maligno o como producto de una deidad mala o enojada, ya fueran de carácter marcionita, gnóstico o maniqueo, la enseñanza cristiana ha insistido sobre la virtud de la creación. Así, "nada de lo que existe puede ser intrínsecamente malo".[43]

5. *La creación y la redención*

La creación es el trasfondo de la redención y está en correlación con ella. El Dios que redimió a Israel y que redime en Jesucristo es el mismo que creó el universo entero, incluyendo a la humanidad. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos, se deducía el papel de Dios como Creador del pacto o de la redención: el Dios del pacto se llamaba también Creador. Tanto la

35 *Nature and Man in Biblical Thought*, pp. 29, 43.
36 *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 1:135-37.
37 *Ad Autolycum* 2.4.
38 *1 Apol.* 59.
39 *Stromateis*, 5.14.
40 Moody, *The Word of Truth*, p. 144.
41 A. T. Hanson y R. P. C. Hanson, *Reasonable Belief: A Survey of the Christian Faith*, p. 16.
42 Erickson, *Christian Theology*, p. 370.
43 Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, p. 52.

redención como la creación son temáticas fundamentales de Isaías 40—55 y Colosenses 1:13-17. Los autores bíblicos no infirieron meramente de su obra creativa Dios que también era el Redentor de la humanidad. Confrontados con la amenaza de los gnósticos y de Marción, Ireneo insistió repetidas veces durante el segundo siglo d. de J.C. que el Dios del Antiguo Testamento es el Dios del Nuevo Testamento, es decir que el Creador es el Redentor.[44] El único Dios había decidido redimir/reconciliar en su Hijo a las criaturas humanas pecaminosas. Todos los intentos, desde Marción y los gnósticos en adelante, de divorciar la creación de la redención han terminado en un punto de vista opuesto a la visión bíblica y distintivamente cristiana. Además, toda tendencia contemporánea hacia fusionar la creación con la redención, interpretando a la redención simplemente como el reconoci-miento del origen creado y del estado de la humanidad, también es deficitaria con respecto a la perspectiva bíblica.[45]

6. *La creación en cuanto historia, pero no historia tal como se la registra comúnmente*

Puede decirse que de algún modo la creación pertenece a la categoría de la historia, pero no en el sentido común de la historia registrada. Hubo testigos del éxodo y de la muerte de Jesús, pero no de la creación. La creación no puede ser relatada usando las mismas técnicas que se aplican cuando se escribe la historia, y por consiguiente la revelación y la inspiración divinas son esenciales. Agustín de Hipona fue el primer pensador cristiano que enseñó claramente que el tiempo se originó con la creación.[46] Así, la creación no puede ser "explicada" por ninguna analogía humana e histórica.[47]

7. *La creación en cuanto afirmación de fe*

La creación es una afirmación o un artículo de fe; es decir, se la conoce por medio de la fe. Significativamente, el Credo Apostólico comienza con las palabras: "Creo en Dios Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra." El reconocimiento cristiano de la creación como obra de Dios no puede depender en última instancia de la deducción metafísica o de la inducción científica. Es una afirmación de fe religiosa. Este hecho no quiere decir que las preguntas que surgen de la ciencia y/o de la filosofía no deban ser indagadas por los cristianos contemporáneos; más bien, significa que han de ser analizadas desde el punto de vista de la fe. La creación es una afirmación de fe del cristianismo, del judaísmo y del islamismo. En las primeras centurias cristianas la doctrina bíblica de la creación fue "un escándalo para la mente pagana".[48] Puede ser que hoy haya vuelto a serlo.

44 *Adversus Haereses*, passim.
45 John R. Claypool, *Opening Blind Eyes* (Nashville: Abingdon Press, 1983), pp. 59, 88, 92, 97, 100, 113.
46 *De Civitate Dei* 11.6; *Confessions* 11.10-13.
47 Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, pp. 54, 64-71.
48 Kuhn, "Creation", p. 57.

B. EL PROPOSITO DE LA CREACION

Los cristianos entendiblemente suelen preguntarse por qué Dios creó todas las cosas. Han buscado respuestas a pesar de que existan pasajes bíblicos (por ejemplo, Rom. 11:33-35) que parecen desalentar tales pesquisas. La Biblia misma, sin embargo, no se caracteriza por afirmaciones que procuren contestar claramente por qué Dios se decidió por crear.

La respuesta que más comúnmente se da es que la creación ocurrió para glorificar a Dios mismo. Claramente, Isaías 43:7b ("a quien he creado para mi gloria") parece ofrecer esa respuesta. Dios es glorificado por el orden creado (Sal. 19:1), tanto por la creación misma como por su subsistencia (Sal. 104:31). La subordinación última del Hijo de Dios al Padre ha de tener como resultado que Dios "sea el todo en todos" (1 Cor. 15:28). Aunque los seres humanos no puedan sondear la mente y los caminos de Dios, Dios ha de recibir "la gloria por los siglos" (Rom. 11:36). A. H. Strong planteó una elaborada afirmación de la idea de que la creación fue para la gloria de Dios, citando numerosos pasajes bíblicos y proponiendo cinco argumentos racionales.[49] Charles Hodge[50] y luego también F. A. O. Pieper[51] apoyaron la misma postura. Strong se sentía bastante seguro de que el "fin supremo" de Dios en la creación no podía ser la "felicidad" o la "santidad" de sus criaturas y que la verdadera gloria divina no es "egoísmo" ni "vanagloria". "Quien constituye el centro y el fin de todas sus criaturas debe encontrar su centro y su fin en sí mismo."[52]

Una segunda respuesta es que Dios creó el universo para dar expresión a su propia naturaleza. Tal respuesta debe separarse de toda visión de la creación como algo que hubiera tenido necesariamente que existir. Agustín de Hipona, concordando con Platón, puso énfasis en la bondad de Dios como "la razón más suficiente" para la existencia de la creación.[53] Según Henry C. Sheldon, la creación expresó la naturaleza de Dios como "amor divino" pues Dios finalmente habrá de conducir "a muchos hijos a la gloria" (Heb. 2:10).[54] Mientras que según la idea de la glorificación Dios es esencialmente pasivo, esta segunda respuesta lo percibe como muy activo.

Otros han identificado el propósito de la creación el compañerismo de Dios con sus criaturas, especialmente con los seres humanos. Según E. Y. Mullins, "el propósito de Dios era la comunicación de su propia vida y bienaventuranza a seres creados", pero Mullins combinó esta idea con la de la glorificación de Dios.[55]

Cualesquiera sean las respuestas que se adopten, el propósito de Dios en la creación debe entenderse en conjunción con su propósito en la redención (Ef. 3:9-11).

[49] *Systematic Theology*, pp. 397-402.
[50] *Systematic Theology*, 1:567-68.
[51] *Christian Dogmatics*, 1:479.
[52] *Systematic Theology*, pp. 398, 400, 401.
[53] *De Civitate Dei* 11.21.
[54] *System of Christian Doctrine*, p. 236.
[55] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 258.

C. EL DIOS TRINO Y LA CREACION

1. Dios Padre

El Antiguo Testamento se refiere a Yahvé o Elohim como el Creador. En el Nuevo Testamento la mayor parte de las referencias a Dios como Creador pueden entenderse como alusiones al Padre. El Credo Apostólico identifica la creación con el Padre. Los cristianos contemporáneos tienden a hablar y pensar de la creación primariamente en relación con Dios Padre. Es preciso por tanto recordar que la consecuencia plena de la enseñanza bíblica es que el Dios Trino es el Creador de todas las cosas.

2. El Hijo de Dios o Logos

No solamente el primer relato del Génesis (1:3, 6, 9, 14, 20, 24, 26), sino también otros pasajes del Antiguo Testamento (Sal. 33:6; 148:5; Isa. 48:13) especificaban que la creación ocurrió por medio de la palabra de Dios. A la luz del advenimiento de Jesucristo y de su obra salvífica, los autores del Nuevo Testamento le atribuyeron específicamente un papel en la creación. En Colosenses 1:15-17, probablemente en un contexto de enfrentamiento contra una forma primitiva del gnosticismo, Pablo declaró que el Hijo de Dios, quien antecede y supera al orden creado, es el agente de la creación, su sustentador y su meta o fin. Según Hebreos 1:3, "por medio del" Hijo, Dios "hizo el universo". De acuerdo con el prólogo juanino, "todas las cosas fueron hechas" por medio del Logos eterno, quien "era en el principio con Dios" (1:2, 3a). "El instrumento con el cual Dios hizo la creación fue la palabra de poder con que él mismo se expresó".[56]

3. El Espíritu de Dios

Parte fundamental del primer relato de Génesis acerca de la creación es la afirmación según la cual "el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas" (1:2b). Es apropiado preguntar hasta qué punto existía una distinción hipostática entre el Espíritu y Dios en la mente de Moisés y de quienes dieron forma al libro de Génesis. El Salmo 104:30 conecta el Espíritu de Dios con el sostenimiento del orden creado, aunque no con la creación. El Nuevo Testamento no desarrolla este tema. Eric C. Rust ha formulado una doctrina del Espíritu Santo entendido como el agente inmanente de la evolución, postulando inclusive "la *énosis* (el auto-vaciamiento) del Espíritu".[57]

[56] G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John, Moffatt New Testament Commentary* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran and Company, Inc., 1929), p. 5. Rust brinda un agudo análisis de estos textos en *Nature and Man in Biblical Thought*, pp. 210-24.
[57] *Science and Faith: Towards a Theological Understanding of Nature* (New York: Oxford University Press, 1967), pp. 182-200.

4. El Dios trino

Los teólogos cristianos han tendido a querer distribuir o especificar los papeles del Padre, Hijo y Espíritu en la creación. Strong, por ejemplo, identificó al "Padre como la causa originadora, el Hijo como la causa mediadora y el Espíritu como la causa realizadora" de la creación.[58] La posición más clásica fue enunciada por Pieper: "La creación en cuanto *opus Dei ad extra* es la obra del Dios trino."[59]

Luego de haber explorado las dos acepciones básicas del término "creación", en este capítulo hemos intentado investigar el testimonio bíblico acerca de la creación, dependiendo especialmente de ese testimonio y tomando en cuenta las lecciones de la historia cristiana. Hemos visto que la creación es un tema que se refleja de diversas maneras en las tres principales secciones de las Escrituras hebreas. Hemos dirigido nuestra atención en particular a los dos relatos de la creación que se encuentran en la primera parte del libro de Génesis, enfocando especialmente sus características distintivas, su relación con la literatura babilónica y su inclusión en categorías tales como la del "mito" o de la "saga". A continuación descubrimos que la creación es tratada como tema en las cuatro clases de literatura neotestamentaria. Al explicar la doctrina de la creación hemos hecho hincapié mayormente en su naturaleza e importancia, discutiendo temas tales como la dependencia de la creación, la libertad de Dios, la creación a partir "de la nada", la virtud de la creación, la creación y la redención, la creación y la historia y la creación y la fe. Hemos dedicado menos atención al propósito de la creación y al papel del Dios trino en la creación.

A continuación es conveniente que dirijamos nuestra atención a las diversas respuestas alternativas que han sido postuladas con respecto al problema de los orígenes en las tradiciones religiosas y filosóficas de Occidente.

58 *Systematic Theology*, p. 373.
59 *Christian Dogmatics*, 1:479.

25

PUNTOS DE VISTA CONTRARIOS ACERCA DE LOS ORIGENES. LA CREACION Y LA PROBLEMATICA CONTEMPORANEA

La doctrina cristiana de la creación se confrontó ya en los primeros siglos cristianos con explicaciones rivales tanto filosóficas como religiosas acerca del origen de todas las cosas. Algunas de estas explicaciones ya no son defendidas vigorosamente en la actualidad, mientras que otras ofrecen robusta competencia a la enseñanza cristiana. Esto se aplica especialmente a las diversas formas de la teoría de la evolución. En este capítulo examinaremos varios puntos de vista contrarios y luego trataremos varios problemas contemporáneos en mayor detalle.

I. PUNTOS DE VISTA CONTRARIOS ACERCA DE LOS ORIGENES[1]

A. EL DUALISMO

Existen por lo menos tres tipos de dualismo que han llegado a conclusiones contrarias a las de la doctrina cristiana de la creación divina de todas las cosas. Es necesario notar en qué se diferencian estas posiciones entre sí.

1. El dualismo metafísico

Según este punto de vista, Dios y la materia son "dos principios autoexistentes", "distintos el uno del otro y coeternos el uno con el otro". Consiguientemente, el universo material no se deriva en absoluto de Dios, independientemente de cómo se explique la materia. Sin embargo, la materia puede estar "subordinada a Dios" y servir como "el instrumento de su voluntad".[2] Según la interpretación de Hipólito,[3] el gnóstico Hermógenes enseñó "que Dios hizo todas las cosas usando una materia coeva irregenerada", "sujeta a sus designios". Había, sin embargo, una porción de la materia que "permanece salvaje, a la que se denomina materia caótica". En los libros sagrados de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (mor-

1 A comienzos de este siglo Strong, *Systematic Theology*, pp. 378-91, elaboró una clara presentación de estos puntos de vista. La presente discusión se fundamenta sobre la exposición de Strong y la actualiza.
2 Ibíd., p. 378.
3 *Syntagma* 8.10; 10.24.

mones) se enseña que Dios organizó los cielos y la tierra y que la materia era y es eterna.[4]

2. El dualismo moral

Aunque este punto de vista no carece de consecuencias metafísicas, básicamente sostiene que "dos espíritus antagónicos, uno malo y otro bueno", ambos presumiblemente divinos, han existido eternamente, siendo la materia "la obra [el producto] o bien el instrumento" del espíritu o del ser maligno.[5] El maniqueísmo, religión fundada por Mani o Manes (c. 215-75) en Persia, postuló dos espíritus eternamente antagónicos, la Luz y la Oscuridad, ambos increados, coiguales, que tienen reinos separados. La Materia o "Hyle" ("materia" en griego) también era increada pero pertenecía al reino de la Oscuridad. Sin embargo, la Luz pudo producir mundos, elementos y el Hombre Primordial.[6] Por el otro lado, en la religión de Zoroastro (o Zaratustra) la materia era vista como "pura", un producto de Ahuramazda u Ormuz, la deidad buena, no de Ahrimán, la deidad mala.[7]

3. El dualismo demiúrgico

Según este punto de vista, la materia y todo el universo se derivan de la obra de un demiurgo, es decir de un agente secundario o subordinado de la creación, quien a su vez había sido creado por Dios. Esta posición es relativa y no estrictamente dualista. En el segundo siglo d. de J.C., Marción enseñó que el Dios "justo" o Yahvé creó al mundo usando materia preexistente; este Dios se distinguía del Desconocido o Padre de Jesucristo. E. C. Blackman ha sugerido que en un sentido Marción fue triteísta, pues postulaba el carácter eterno de dos dioses y de la materia. Además, la visión de Marción no fue estrictamente demiúrgica, pues si bien Yahvé había de desaparecer al final de los siglos, pensaba que Yahvé no había sido creado por el Padre de Jesús.[8] Valentino, un gnóstico prominente, enseñó que el mundo cobró existencia por medio de Sofía, último eslabón del *pléroma* o cuerpo de eones, constituido por 30 miembros.[9] Según la interpretación de Ireneo,[10] Basílides postuló la emanación de 365 cielos antes de que el número 365 haya podido constituir nuestro mundo.

Según el dualismo metafísico, la materia es eterna; según el dualismo

[4] *Doctrine and Covenants* 93.33; *Book of Abraham* 4.1.
[5] Strong, *Systematic Theology*, pp. 381-82.
[6] Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, trad. Charles Kessler (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965), esp. pp. 43-46.
[7] Aunque por mucho tiempo se creyó que el zoroastrismo era el ejemplo perfecto de una religión dualista, posiblemente no lo haya sido, pues tanto Ahuramazda como Ahrimán habían sido engendrados por Zerván, "una deidad hermafrodita del tiempo y el espacio". *Ibíd.*, p. 44.
[8] Blackman, *Marcion and His Influence* (London: S.P.C.K., 1948), esp. pp. 71-80; R. Joseph Hoffman, *Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century, American Academy of Religion Academy Series*, núm. 46 (Chico, California: Scholars Press, 1984), pp. 192-210.
[9] Ireneo, *Adversus Haereses* 1.1-14, esp. 5.
[10] Ibíd., 1.24.

moral, la materia puede o no ser eterna; según el dualismo demiúrgico la materia se deriva de un creador secundario.

B. EMANANTISMO MONISTA

Según esta posición "el universo es de la misma substancia que Dios y es producto de una serie" de superabundancias o emanaciones de la naturaleza o del ser de Dios.[11] Expresado en un lenguaje más coloquial significa que todas las cosas llegaron a ser por medio de un descascaramiento de Dios. Según Hipólito,[12] Basílides enseñó que todas las cosas se derivaron de Dios por medio de una semilla-mundi, que produjo una "filiación ternaria" y engendró el Gran Arconte, la cabeza del mundo, quien a su vez engendró un hijo y creó todo el orden celestial. Otro Arconte derivado creó el universo no-celestial. El neoplatonismo, representado por Plotino, enseñaba que todo procedía por emanación del Uno (del Bien) por medio del Nous (mundo de la inteligencia) y del Alma del mundo; todo lo que se había derivado del Uno sería reabsorbido luego. "El proceso de la división no es una bisección sino una especie de desempaquetamiento de envolturas."[13] En su *Christian Doctrine* (Doctrina cristiana)[14] Juan Milton negó la creación *ex nihilo* y afirmó que Dios "produjo todas las cosas... de sí mismo". Milton evitó "ser acusado de panteísta" al enfatizar que Dios otorgó libre arbitrio a los "centros de existencia limitada".[15] Según Emanuel Swedenborg (1688-1772) Dios

> crea [al mundo] de sí mismo o como efusión de sí mismo por sí mismo... crea siempre e incesantemente. Todo existe en virtud de una efusión suya perpetua, siempre presente. La obra de la creación siempre es ahora... Dios crea el universo de sí mismo; pero lo crea distinto a sí mismo. Lo crea para sus criaturas y se lo da a ellas. Lo hace para que les pertenezca... Dios crea del Amor.[16]

El emananantismo muchas veces lleva al panteísmo puesto que lo que ha sido emanado se considera "todavía divino".[17] Contemporáneamente es enseñado por el movimiento de la Nueva Era.

C. LA CREACION DESDE LA ETERNIDAD

Según este punto de vista la creación fue "un acto de Dios en toda la eternidad".[18] Desconecta a la creación del comienzo del tiempo y tiende hacia el dualismo porque postular un proceso eterno de creación equivale a soste-

[11] Strong, *Systematic Theology*, p. 383.
[12] *Syntagma* 10.10.
[13] Thomas Whittaker, *The Neo-Platonists: A Study in the History of Hellenism* (2da. ed.; Cambridge: University Press, 1918; ed. reimpr.; Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1970), p. 63.
[14] *Christian Doctrine*, libro 1, cap. 7, en *Complete Prose Works of John Milton*, ed. gral. Don M. Wolfe (New Haven: Yale University Press), vol. 6, ed. Maurice Kelley (1973), p. 310.
[15] Strong, *Systematic Theology*, p. 385.
[16] Theophilus Parsons, *Outlines of the Religion and Philosophy of Swedenborg* (ed. rev.; New York: New Church Press, Inc. 1876), pp. 54, 55, 56.
[17] Erickson, *Christian Theology*, p. 377.
[18] Strong, *Systematic Theology*, p. 386.

ner que la materia es eterna. Se distinguen, sin embargo, dos variantes de esta teoría.

1. La creación de la materia por Dios en la eternidad

Según esta variante, la materia es eterna pero fue creada de algún modo por Dios o por una deidad. En la *Física,* Aristóteles llegó a esta conclusión en base a la perpetuidad del movimiento.[19] Diversos pensadores adoptaron más tarde esta posición básica.[20]

2. La creación de seres espirituales de la eternidad por Dios

Orígenes enseñó que un mundo de seres espirituales o racionales ha sido creado eterna o atemporalmente por Dios. Tales seres son "originados" o "generados" y por tanto se derivan de Dios. Son inestables y tal inestabilidad los apartó de Dios y los dirigió hacia el no ser, de manera que se diversificaron y se encarnaron en nuestro mundo material, que no es eterno. Según Orígenes, tal mundo eterno de los espíritus era necesario si Dios había de ser omnipotente.[21] En el período moderno la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (mormones) enseña que toda la humanidad tuvo otrora una vida preexistente como seres espirituales y que Satanás y una tercera parte de estos espíritus se rebelaron y fueron lanzados a la tierra en una existencia incorpórea; la tierra habría sido creada para que otros espíritus preexistenes tuvieran una morada.[22] A diferencia de Orígenes y de los mormones los pensadores cristianos tradicionales han rechazado la idea de la preexistencia de las almas humanas.

D. LA CREACION PRESENTE CONTINUA

Esta posición "considera al universo de instante a instante como un resultado de una [nueva] creación divina".[23] Tal como establecimos arriba, el emananantismo contiene el concepto de un progresivo llegar-a-ser de todas las cosas a partir del ser de Dios. La teoría de la creación continua también tiene un elemento de duración continua, pero lo creado no es Dios; por otra parte, el proceso se segmenta en unidades momentáneas de tal manera que la continuidad se ve amenazada. Algunos teólogos de Nueva Inglaterra en la época colonial norteamericana sostuvieron este punto de vista, sustituyendo la "preservación" o el "sostenimiento" del universo creado con la idea de la

[19] *Physica* 4.12.221-22; 8.1.250-52, trad. R. P. Hardie y R. K. Gaye en vol. 2, *The Works of Aristotle,* ed. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1930).
[20] Los estoicos, Duns Escoto (ca. 1264-1308), Giordano Bruno (1548-1600), Spinoza y Hegel, según Hendrikus Berkhof, *Christian Faith,* p. 154.
[21] *De Principiis,* 1.5; A. C. McGiffert, *A History of Christian Thought,* 2 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1932-33), 1:223-24; Richard A. Norris, *God and the World in Early Christianity* (New York: Seabury Press, 1965), pp. 119-26.
[22] *Book of Abraham* 3.22-28; Le Grand Richards, *A Marvelous Work and a Wonder* (ed. rev.; Salt Lake City: Deseret Book Company, 1966), pp. 282, 285, 303.
[23] Strong, *Systematic Theology,* p. 415.

"creación continua". Jonathan Edwards (padre, 1703-58) mantuvo que "si Dios *preserva* a las cosas creadas esto es perfectamente equivalente a una *creación continua,* o a que cree esas cosas de la nada a *cada momento* de su existencia".[24] Karl Heim (1874-1958), un teólogo alemán protestante que escribió sobre el cristianismo y la ciencia, aseveró que algo que tiene una antigüedad de siglos es

> una serie continua de actos sucesivos de preservación por los cuales de momento a momento se decide nuevamente que el objeto en cuestión retendrá esta forma particular.
> Así, todo mantenimiento es una continua re-creación.[25]

El punto de vista "continuo" sostiene, por tanto, que el universo "continuamente está dejando de ser y que Dios continuamente lo vuelve a llamar a la existencia".[26] Strong reconoció que esta visión supone correctamente que "toda fuerza es voluntad" pero subrayó que mantiene erróneamente "que toda fuerza es voluntad *divina,* y voluntad divina ejercida *directamente*", quitándole así importancia tanto a la voluntad humana como a las "fuerzas de la naturaleza".[27]

E. EVOLUCION ATEA

Esta posición, identificada por Strong como "generación espontánea",[28] sostiene que el universo, incluyendo todas las formas de vida, ha surgido sin agencia divina alguna a raíz de "un proceso natural que todavía persiste; pues la materia en sí [o la energía], bajo las condiciones adecuadas, tiene el poder intrínseco de asumir nuevas funciones y de desarrollarse hasta tomar formas orgánicas".[29] Esta posición también se conoce como "naturalismo evolutivo".[30] Entre los representantes de este punto de vista se encuentran el biólogo inglés Thomas Henry Huxley (1825-95),[31] el zoólogo alemán Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-95), el biólogo inglés Julian Sorell Huxley (1887-1975) y el paleontólogo norteamericano George Gaylord Simpson (1902-84). Debe reconocerse claramente que al llegar a sus conclusiones estos autores hicieron uso de una filosofía que trascendía los paráme-

[24] *Original Sin* 4.3, ed. Clyde A. Holbrook, vol. 3, *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven: Yale University Press, 1970), p. 401.
[25] *God Transcendent: Foundation for a Christian Metaphysic,* trad. Edgar Primrose Dickie (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), pp. 181-85.
[26] Erickson, *Christian Theology,* pp. 391-92.
[27] *Systematic Theology,* p. 416.
[28] El término ha sido usado más recientemente por William J. Schmitt, S.J., "Creation and the Origin of Life", *Science and Religion: New Perspectives on the Dialogue,* ed. Ian G. Barbour (London: SCM Press, 1968), pp. 182-192.
[29] Strong, *Systematic Theology,* p. 389.
[30] Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1966), pp. 408-14.
[31] Según Gavin de Beer, "Huxley, Thomas Henry", *Encyclopedia Britannica,* ed. 1969, 11:916-18, la posición de T. H. Huxley puede definirse más precisamente como "agnosticismo" antes que como ateísmo teórico.

tros del método científico. En un esfuerzo por abarcar el abismo entre la evolución cósmica y la evolución orgánica, Haeckel sostuvo que

> la célula consiste de materia que se llama protoplasma, compuesta principalmente de carbono con una mezcla de hidrógeno, nitrógeno y sulfuro. Estos componentes, cuando se unifican de un cierto modo, producen el alma y el cuerpo del mundo animado, y al ser fomentados apropiadamente, llegaron a ser el hombre. Con este único argumento se explica el misterio del universo, se anula la deidad y se introduce una nueva era de infinito conocimiento.[32]

Simpson llegó a la conclusión de que

> no hubo una anticipación de la llegada del hombre. No responde a plan alguno ni tampoco cumple ningún propósito sobrenatural. Es único en el universo, el producto singular de un largo e inconsciente proceso impersonal y material; cuenta con un entendimiento y unas potencialidades únicos. Estos no se deben a nadie fuera de sí mismo; es responsable ante sí mismo. No es la criatura de fuerzas incontrolables e indeterminables sino es su propio señor.[33]

El dualismo consecuente propone la eternidad del universo material. El emanantismo afirma que todas las cosas son una efusión de Dios mismo. La creación desde la eternidad pasada eleva la creación a la prehistoria, mientras que la creación continua hace de la creación un proceso que se repite a cada instante. La evolución atea sostiene que la materia o la energía y todas las formas de vida surgieron de una energía primordial sin intervención divina. En contraposición a todas estas posiciones, la doctrina cristiana de la creación enseña que el único Dios eterno y trino creó el universo entero y sus formas de vida, incluyendo a los seres humanos, *de novo* de la nada; y que Dios asimismo sustenta este orden creado y lo dirige hacia el fin o la meta que ha elegido.

II. LA CREACION Y LA PROBLEMATICA CONTEMPORANEA

Sería imposible tratar exhaustivamente los numerosos planteos o problemas relativos a la doctrina cristiana de la creación. En vez de tratar de catalogar o localizar estos cuantiosos problemas, elegimos focalizar nuestra atención sobre cuatro áreas de la problemática, a saber: la creación y las teorías astrofísicas acerca del origen del universo; la creación y los datos geológicos acerca de la edad de la tierra; la creación y los puntos de vista evolucionistas acerca del origen de los seres humanos; y la creación y el movimiento religioso contemporáneo conocido como "ciencia de la creación".

Antes de examinar estas cuatro áreas, es necesario reiterar[34] que la doctrina cristiana de la creación es primariamente una afirmación de fe basada en

---

[32] Citado por W. S. Lilley en *Fortnightly Review* 39 (1886): 35 y citado nuevamente por Loren Eiseley, *Darwin's Century: Evolution and the Men Who Discovered It* (ed. rev., Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1961), p. 346.

[33] *Life of the Past: An Introduction to Paleontology* (New Haven: Yale University Press, 1953), p. 155.

[34] Ver cap. 24, II, A, &.

las enseñanzas bíblicas acerca de la creación y moldeada por percepciones que se derivan de la historia de la doctrina cristiana. Es recomendable tomar nota de algunas de las diversas posturas que prevalecen hoy entre quienes prestan atención al encuentro de la doctrina cristiana de la creación con los hallazgos de las ciencias astrofísicas, geológicas, biológicas y antropológicas. En primer lugar, algunos miembros de la comunidad científica consideran que el diálogo con los teólogos cristianos y los líderes de las iglesias es inútil puesto que las conclusiones "científicas" han invalidado toda intervención de Dios en cuanto Creador. En segundo lugar, entre los cristianos, especialmente entre los cristianos protestantes fundamentalistas, existen aquellos que opinan que el diálogo con los científicos es ocioso puesto que suponen que todos los principales científicos sostienen el evolucionismo ateo; algunos de estos cristianos interpretan asimismo la doctrina cristiana de la creación de tal manera que se descarta cualquier desarrollo de las formas de vida. Ambos grupos no componen en absoluto una mayoría y de hecho es posible que constituyan los extremos. En tercer lugar, algunos cristianos teológicamente conservadores, tanto protestantes como católicos romanos, han llegado a la conclusión de que ya ha surgido una plena armonización de las enseñanzas cristianas con las conclusiones científicas acerca de los orígenes, y que los resultados de la misma simplemente necesitan ser dados a conocerse más ampliamente. En cuarto lugar, otro grupo de pensadores cristianos, sobre todo los representantes de la neoortodoxia y de los movimientos existencialistas, sostienen que las afirmaciones religiosas y las conclusiones científicas son de carácter tan diferente que —por así decirlo— transitan por vías distintas que en realidad jamás convergen. Estas cuatro perspectivas incluyen un círculo que se va ampliando. En quinto lugar está el grupo compuesto principal aunque no exclusivamente por aquellos creyentes cristianos que están conscientes de los papeles diferentes de la religión y de las ciencias naturales y, sin embargo, perciben la necesidad de un diálogo continuo, de un intercambio respetuoso y de un análisis crítico entre ambas esferas, buscando una mayor correlación o inclusive una armonización entre las dos, siempre que sea legítima y posible. La siguiente sección simpatiza con la quinta perspectiva.

A. LA CREACION Y LAS TEORIAS ASTROFISICAS ACERCA DEL ORIGEN DEL UNIVERSO

Los astrofísicos y los astrónomos sostienen tres principales teorías acerca del origen del universo. En primer lugar, está la teoría "instantánea" o de la "gran explosión" de George Gamow (1904-). Según esta teoría, hace "unos diez a quince mil millones de años el universo se inició a partir de un volumen pequeño" pero que tenía una muy alta densidad de energía y materia.[35] El núcleo de neutrones explotó para formar átomos, elementos y finalmente estrellas.[36] En segundo lugar existe la teoría de Fred Hoyle (1915-) del "esta-

---

[35] David L. Dye, *Faith and the Physical World: A Comprehensive View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), p. 129.

[36] Barbour, *Issues in Science and Religion*, p. 366.

do estable" del universo. Esta posición evita "la densidad infinita en el tiempo cero"[37] y sostiene que a través del tiempo y del espacio la materia ha cobrado existencia uniformemente a medida que "los átomos se condensan continuamente para llegar a ser astros" que mueren o bien se alejan del alcance de nuestra observación.[38] En tercer lugar está la teoría del "universo oscilante" de Ernst Jules Opik (1893-), según la cual el universo tuvo inicialmente un volumen más pequeño, se ha estado expandiendo pero actualmente se expande más lentamente, y en unos miles de millones de años dejará de expanderse y se reducirá en tamaño, para luego volver a comenzar con una expansión.[39] Según David L. Dye (1925-) los datos de la revelación cristiana de Dios "no apoyan ni tampoco excluyen intrínsecamente ninguna" de estas teorías cosmológicas, por lo que no ve problema alguno entre ambas.[40] Para Ian Graeme Barbour (1923-), las teorías cosmológicas "pueden ser interpretadas con criterios naturalistas o teístas". Por lo tanto, los cristianos no tienen necesidad de decidir entre las teorías puesto que "el contenido religioso de la idea de la creación" puede ser armonizada con cualquiera de las teorías.[41] Consiguientemente, las teorías cosmológicas no representan un problema para la fe cristiana. Este no es el caso en otras áreas.

B. LA CREACION Y LOS DATOS GEOLOGICOS ACERCA DE LA EDAD DE LA TIERRA

Por más de un siglo se ha tornado cada vez más evidente que la ciencia geológica estaba interpretando los crecientes datos a su disposición para llegar a la conclusión de que la tierra tiene varios miles de millones de años, no varios miles, tal como lo aseveraron por siglos los intérpretes cristianos del libro de Génesis. En la confrontación que ha resultado entre los fósiles y la fe: ¿Se trata de dos posiciones irreconciliables o bien existe un modo adecuado de armonizarlas?

En 1954, Bernard L. Ramm identificó y evaluó nueve teorías o posiciones distintas que habían sido propuestas en un esfuerzo por resolver este problema.[42] A continuación las interpretaremos juntamente con tres teorías adicionales. En primer lugar se encuentra la posición denominada "ingenua-literal" por Ramm, que enseña que la creación ocurrió por el 4004 a. de J.C. en seis períodos sucesivos de 24 horas. Esa fecha estaba basada en la cronología del arzobispo James Ussher y los cómputos del hebraísta y crítico bíblico John Lightfoot (1602-75). Aunque sus defensores intentan explicar de varios modos la evidencia de los fósiles, este punto de vista parece ser negado por la gran antigüedad de la tierra, pues los geólogos sostienen que la tierra tiene entre cuatro y cinco miles de millones de años. En segundo lugar, la teoría

[37] Dye, *Faith and the Physical World*, p. 130.
[38] Barbour, *Issues in Science and Religion*, p. 366.
[39] Dye, *Faith and the Physical World*, p. 131.
[40] Ibíd., p. 135.
[41] *Issues in Science and Religion*, 367, 368.
[42] *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), pp. 173-229. En su libro Ramm documenta los nuevo puntos de vista analizados aquí. Aquí citaremos solamente a los títulos que él no menciona.

"exclusivamente religiosa" subraya que el libro de "Génesis afirma el origen del universo en términos religiosos o teológicos y... le compete a la ciencia natural declarar *cómo* ocurrió". Una vez más se trata de concebir de la religión y de la ciencia como ubicadas en "dos vías" distintas; aquí por definición se elimina el problema bajo discusión. Ramm criticó esta posición por ser una concesión "deísta" a la ciencia.

En tercer lugar, la teoría del diluvio o de las catástrofes geológicas, que se sostuvo frecuentemente en los siglos XVI, XVII y XVIII, se concentra sobre la evidencia de la vida animal y vegetal en los estratos de la tierra y la atribuye al diluvio de la época de Noé. En las últimas décadas esta posición ha sido afirmada nuevamente por los adventistas del séptimo día bajo la nómina de "nuevo diluvianismo". Sin embargo, los geólogos rechazan esta posición basándose en evidencia según la cual la vida animal y vegetal no podría haberse producido durante una etapa tan corta sino que se originó a través de un período mucho más largo. En cuarto lugar, la idea de las catástrofes y creaciones sucesivas dio lugar a otra teoría. Fue defendida por el fundador de la anatomía comparada, el francés Georges Cuvier (1769-1832) y por el suizo Louis Rodolphe Agassiz (1807-73), profesor de ciencias naturales en la Universidad de Harvard. Propone una serie de diluvios y/o catástrofes y una serie de nuevas creaciones que explican la evidencia geológica que indica que los fósiles fueron producidos a través de un largo período. En quinto lugar, en 1840 John Pye Smith (1774-1851) afirmó que la acción descrita por los relatos de la creación del libro de Génesis se limitaba a la Mesopotamia. Los "seis días" se habrían referido a la reorganización o rehabilitación divina de una pequeña porción de la superficie mundial; la "tierra" del Génesis 1 es idéntica al "jardín" de Génesis 2. Presumiblemente, la tierra como un todo podría ser mucho más antigua.

En sexto lugar, el naturalista británico Philip Henry Gosse (1810-88), que pertenecía a los Hermanos de Plymouth, propuso en 1857 la teoría del "tiempo precronológico o ideal", basada en dos modos totalmente distintos de entender el tiempo: el tiempo real y el tiempo ideal. Presumiblemente, todos los objetos de la creación se ajustarían a ambos tipos de tiempo. Por ejemplo, Adán en el momento de la creación podría haber tenido el tiempo real de cero pero el tiempo ideal de unos 30 años. De manera similar, podría decirse que el mundo tiene la edad real de seis a diez mil años pero el tiempo ideal de millones de años. Los geólogos, sin dejarse influir por tales distinciones filosóficas, insisten que el tiempo verdadero y el tiempo ideal tienen que ser idénticos. En séptimo lugar está la teoría de la creación-ruina-recreación o teoría de la restitución, que se conoce vulgarmente como la teoría "de la brecha". Fue sostenida por el líder presbiteriano escocés Thomas Chalmers (1780-1847) y expresada en la Biblia de Scofield. Según esta posición, Génesis 1:2 significa que la creación original fue arruinada y tuvo que ser restaurada o recreada. Ramm criticó a la teoría por ser una aberración en la historia de la exégesis sin fundamento alguno en el texto hebreo, por postular una angelología y una demonología complicadas y por no tomar en cuenta seriamente a la geología.

En octavo lugar, la teoría del "día entendido como período histórico",

también conocida como "concordismo", interpreta a los "días" de Génesis 1 como simbólicos y exactamente paralelos a los períodos de la historia geológica y biológica de la tierra y de la vida sobre la tierra. Entre los defensores de esta visión no-literal de los "días" estuvieron James Dwight Dana (1815-95), profesor de historia natural y geología en Yale; John William Dawson (1820-99), geólogo canadiense; y Russell R. Byrum,[43] teólogo de la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana), según cuyos cálculos coinciden el orden del Génesis y el orden geológico-biológico. Millard Erickson piensa que la posición "más satisfactoria" es "una variante de la teoría del día entendido como período histórico".[44] Ramm concordaba con la interpretación metafórica que hace esta teoría de Génesis 1 pero concluyó que no había establecido una coincidencia exacta. En noveno lugar, el teólogo menonita norteamericano John C. Wenger propuso la teoría según la cual la creación tuvo lugar en seis días no-consecutivos de 24 horas;[45] recientemente, Robert C. Newman y Herman J. Eckelmann (h.) han adoptado esta teoría pero aclarando que la mayor parte de la actividad creadora de Dios ocurrió entre los "días".[46] En décimo lugar, Davis Alan Young (1941-), geólogo de Calvin College, piensa que las formas de vida mencionadas en Génesis 1 fueron creadas principal aunque no exclusivamente en uno de los días especificados. De esa manera deja lugar a que una forma de vida dada pueda haber aparecido en más de uno de los seis días.[47] En undécimo lugar, Percy John Wisemann (1888-?) propuso que los seis días de 24 horas de Génesis 1 constituían el momento de la historia humana en el que Dios le reveló o "le contó la historia de la creación al hombre". Consiguientemente, estos días "no tienen que ver con la edad de la tierra o con la edad del hombre".[48]

En duodécimo lugar se encuentra la teoría del "día pictórico" o teoría del "concordismo moderado". Esta fue la posición propuesta por Ramm. Según la misma, el principal propósito del libro de Génesis es religioso o teológico (es decir, quiere evocar la adoración del Creador y prohibir la idolatría). Esta postura defiende una interpretación metafórica de los "días" de Génesis 1 de manera que se entienden como días "pictóricos" o de revelación. Así, se interpreta a Génesis 1 más temática que cronológicamente, como un texto de carácter precientífico. Se trata de la opción por un concordismo moderado, si bien no exacto.

El teólogo protestante Conrad Hyers (1933-) recientemente criticó la posición de Ramm, llamándola una "forma de la hipótesis del 'Dios de las brechas' " en la cual Génesis 1 es entregado a la ciencia natural y transformado en "una alegoría científica". Hyers probablemente tenga razón al señalar el significado simbólico y por lo tanto religioso de los números en Génesis 1,

[43] *Christian Theology*, pp. 238-44.
[44] *Christian Theology*, p. 382.
[45] *Introduction to Theology*, p. 75.
[46] *Genesis One and the Origin of the Earth* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), pp. 64-65, 74.
[47] *Creation and the Flood: An Alternative to Flood Geology and Theistic Evolution* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), pp. 116-17.
[48] *Creation Revealed in Six Days: The Evidence of Scripture Confirmed by Archaeology* (London: Marshall, Morgan and Scott, Ltd., 1948); Roark, *The Christian Faith*, pp. 177-78.

pero su propio acercamiento "en dos vías" a la religión y a la ciencia puede llevar a una esquizofrenia que desemboca en la pregunta de si el Dios del Génesis es la misma deidad que el Dios de la empresa científica.[49]

La edad de la tierra sigue constituyendo un tema de discusión para los científicos y para los intérpretes cristianos del Génesis.

C. LA CREACION Y/O LA EVOLUCION DE LOS SERES HUMANOS

A partir de la publicación en 1859 de la obra de Charles Darwin *The Origin of Species* (Del origen de las especies) la idea de la creación divina se ha visto confrontada por la idea de la evolución de los seres humanos, constituyéndose esta confrontación en un problema importante para los cristianos y para la civilización occidental. Una verdadera avalancha de escritos ha surgido desde diversas perspectivas. Aquí solamente es posible identificar los principales puntos de vista. Al hacerlo, es necesario reconocer que no existen categorías o rótulos reconocidos universalmente que identifiquen estas teorías. Hemos tratado una de estas principales posiciones, la evolución atea, en la primera parte de este capítulo y no será necesario incluirla en esta discusión. Además, no se la puede considerar de manera alguna una opción para los cristianos. Utilizaremos tres categorías principales en nuestro esfuerzo por identificar las otras opciones: la creación instantánea o *fiat*, la evolución teísta y la creación progresiva.

1. *La creación instantánea o **fiat***

Según esta posición la creación divina de todas las cosas ocurrió dentro de un segmento de tiempo relativamente corto. Generalmente sus defensores interpretan los seis "días" de Génesis 1 de modo literal y orientado hacia el tiempo. Además, este punto de vista concluye que esa creación trajo una fijación inmediata de las especies y que no ha existido un cambio o un desarrollo subsiguiente dentro de las mismas. Sería extremadamente difícil encontrar un científico activo hoy que se adhiera enteramente a esta posición. Sus defensores pertenecen a la comunidad cristiana. Uno de sus principales exponentes es Henry Madison Morris (1918-).

2. *La evolución teísta*

Aquí se torna serio el problema de la terminología. No existe una definición uniforme de la expresión "evolución teísta". Millard Erickson prefiere distinguir la "evolución deísta" de la "evolución teísta" cuando se trata específicamente de la creación de la los seres humanos. La primera expresión indicaría que "Dios inició el proceso de la evolución" y luego se apartó para ser un "Creador emérito"; la segunda expresión se reservaría para la idea de

[49] *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science* (Atlanta: John Knox Press, 1984), pp. 73-92, esp. 86, 91, 74-80. Desafortunadamente, Ramm no ha revisado su libro a la luz de las discusiones posteriores a 1954.

que mientras que "la naturaleza física del hombre es un producto del proceso evolutivo", "Dios creó especialmente la naturaleza espiritual de Adán".[50] Más frecuentemente se ha utilizado la expresión "evolución teísta" en referencia a todas las interpretaciones de los orígenes según las cuales Dios se limita a un papel inicial; es ésta la definición que emplearemos aquí. Consiguientemente, la evolución teísta significa que Dios está presente a lo más de forma inmanente en el proceso evolutivo que de alguna manera inició, pero la inmanencia no limita la selección natural ni posibilita el surgimiento de nuevas formas de vida. Sería difícil clasificar como evolución teísta la "evolución creativa" sugerida por Henri Louis Bergson (1859-1941), quien sostuvo que la evolución acontecía bajo la dirección de un *élan vital*, o impulso vital, una fuerza impersonal que no obstante tiene una dirección específica.[51] Tampoco es evolución teísta propiamente dicha la evolución emergente de Samuel Alexander (1859-1938)[52] y Conwy Lloyd Morgan (1852-1936),[53] según la cual un Dios impersonal puede identificarse tanto con el mundo actual como con una fuerza emergente futura. Ninguna de estas perspectivas acepta lo que comúnmente se entiende por un Dios personal. No así la posición del paleontólogo jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), que parece pertenecer a la categoría de evolución teísta, aunque para él Dios es más el "Omega", un "emergente" futuro, que el iniciador de la evolución.[54]

3. *La creación progresiva*

Según esta posición, Dios el Creador no solamente inició el proceso que comúnmente se denomina "evolución", sino que también estuvo directamente activo en las etapas cruciales o en los umbrales de la producción de nuevas formas de vida. Aunque no dejan de existir argumentos que lo niegan, pueden incluirse las posiciones de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino en esta categoría.

Agustín se explayó sobre la creación en cinco de sus escritos.[55] En relación con el tiempo de la creación, enseñó que la creación ocurrió en los diversos "días" de Génesis 1, así como también ocurrrió simultáneamente.[56] El concepto agustiniano del proceso creativo ha llamado la atención de estudiosos modernos especialmente a partir de la época de Darwin. Según el obispo de Hipona, en el principio Dios implantó "razones causales" *(rationes seminales, rationes primordiales)* en el orden creado.[57] Ramm interpretó la posición de Agustín de la siguiente manera:

50 *Christian Theology*, pp. 480-81.
51 *Creative Evolution*, trad. Arthur Mitchell (New York: H. Holt and Company, 1911).
52 *Space, Time, and Deity*, 2 tomos (London: Macmillan, 1920).
53 *Emergent Evolution* (London: Williams and Norgate, 1923).
54 *The Phenomenon of Man*, trad. Bernard Wall (New York: Harper and Bros., 1959); *The Vision of the Past*, trad. J. M. Cohen (New York: Harper and Row, 1966).
55 *De Genesi Contra Manichaeos Libri Duo* (388 d.C.); *De Genesis Ad Litteram Imperfectus Liber* (393-94); *De Genesis Ad Litteram Liber* (401-15) [acerca de Gén. 1-3]; y *De Civitate Dei* (413-26), libro 11 (417).
56 *De Genesis Ad Litteram Liber* 4.33 (51, 52), 34 (53); 6.6 (9).
57 Ibíd., 4.33 (51); 6.5 (8); *De Trinitate* 3.8 (13).

> Dios sembró *principios seminales* en la naturaleza o en la materia y cuando echaron raíces, dieron lugar —por así decirlo— al mundo de los animales y de las plantas. Dios... no los creó en forma seminal. A partir de la forma seminal, *bajo la dirección de Dios*, surgieron las criaturas finales.[58]

Agustín parece proponer una proliferación de formas de vida bajo la dirección del Creador a partir de "semillas" divinamente creadas.

Tomás de Aquino rechazó la posición aristotélica según la cual la materia es eterna pero fue creada por el Primer Motor[59] y repudió igualmente la postura según la cual la creación ocurría eternamente,[60] optando por decir que el mundo existe como reflejo de la voluntad de Dios. ¿Hasta qué punto imaginó Tomás que la creación fue un proceso? Ramm resume como sigue:

> La evolución es solamente el *modus operandi* por el cual las ideas o lo universal o las formas se concretan en el mundo animal y vegetal. Dios, la causa de todo movimiento, es la fuerza espiritual e inteligente detrás de la evolución, y la evolución ocurre únicamente porque hay un Dios y porque la naturaleza está constituida de la manera descrita por Tomás.[61]

En los siglos XIX y XX, quienes sostuvieron que el cuerpo de Adán se derivó de seres prehumanos pero su alma o mente fue creada directamente por Dios, deben ser considerados creacionistas progresivos. Entre ellos se encuentran especialmente un grupo de teólogos y científicos católicos romanos, entre ellos el zoólogo St. George Mivart (1827-1900)[62] y el botánico Philip Gilbert Fothergill (1908?-), autor de *Evolution and Christians* (La evolución y los cristianos).[63] También puede ubicarse en esta categoría la obra de Pierre Lecome du Nouy (1883-1947),[64] quien criticó la idea de la evolución por azar y señaló inconsistencias lógicas en la argumentación científica a favor de la evolución.

Hay que admitir que surgen pocas conclusiones claras en lo que a la relación entre la creación y la evolución se refiere. La creación progresiva parece más prometedora que las otras opciones principales. Millard Erickson, quien la prefiere, la entiende como "una combinación de una serie de actos creativos *de novo* por un lado y una operación inmanente o progresiva por el otro". Admite la "microevolución" o el "desarrollo dentro de las especies" pero niega la "macroevolución" o el "desarrollo de una especie a otra".[65]

58 *The Christian View of Science and Scripture*, pp. 263-64.
59 *Summa Theologica* 1.44.2.
60 Ibíd., 1.46.1.
61 *The Christian View of Science and Scripture*, p. 263.
62 *On the Genesis of Species* (New York: D. Appleton and Company, 1871), pp. 294-307.
63 *Evolution and Christians* (London: Longmans, Green and Company, Ltd., 1961), esp. pp. 303-6, 334.
64 *Human Destiny* (New York: Longmans, Green and Company, 1947).
65 *Christian Theology*, pp. 481-82. Norman L. Geisler and J. Kerby Anderson, *Origin Science: A Proposal for the Creation-Evolution Controversy* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), esp. pp. 13-18, recientemente propusieron que la "ciencia del origen", que trataría las "singularidades no observadas en el pasado", debía distinguirse de la "ciencia de la operación", que trataría los hechos recurrentes en el presente.

4. *La creación y la "ciencia de la creación"*

En vistas del papel preponderante (especialmente en las universidades) de las filosofías naturalistas o antiteístas de la evolución, las cuales suponen que la tierra tiene varios miles de millones de años de antigüedad y que los seres humanos se derivan de mamíferos subhumanos o prehumanos sin intervención divina, no ha de sorprender que haya surgido en la comunidad cristiana algún tipo nuevo de reacción a esta perspectiva dominante. Tal reacción ha surgido de hecho en los Estados Unidos de América en el movimiento de la "ciencia de la creación", que cuenta con la participación de un número importante de científicos cristianos y que ha sido liderado por Henry Madison Morris, otrora profesor de ingeniería hidráulica en el Instituto Politécnico de Virginia y más recientemente director del Instituto para la Investigación de la Creación en San Diego. Como autor y editor de casi una docena y media de libros,[66] Morris ha sido el principal ideólogo del movimiento.

Las principales enseñanzas del movimiento pueden resumirse de la siguiente manera: (a) el rechazo terminante de todas las formas de la evolución y del evolucionismo;[67] (b) una hermenéutica de Génesis 1 que lo interpreta como un relato literal e histórico;[68] (c) la estimación de la Biblia como un "libro de texto sobre la ciencia";[69] (d) la postulación de una creación instantánea *(fiat)* de todas las cosas en su forma actual en seis períodos consecutivos de 24 horas respectivamente;[70] (e) la interpretación del diluvio de la época de Noé como un acontecimiento ocurrido en todo el mundo unos tres a cinco mil años antes de Abraham;[71] (f) el rechazo de una visión uniformista de la geología y la defensa del catastrofismo;[72] y (g) la vindicación de la enseñanza del "creacionismo científico" sin implicaciones bíblicas o teológicas en las escuelas públicas.[73]

66 *That You May Believe* (Chicago: Good Books, 1946); (con John C. Whitcomb, Jr.) *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961); *The Twilight of Evolution* (Grand Rapids: Baker, 1963); *The Remarkable Birth of Planet Earth* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964; Minneapolis: Dimension Books, 1972); *Studies in the Bible and Science: or, Christ and Creation* (Grand Rapids: Baker, 1966); *Evolution and the Modern Christian* (Grand Rapids: Baker, 1967); (ed. con Donald W. Patton) *A Symposium on Creation,* 6 tomos (Grand Rapids: Baker, 1968-77); *Biblical Cosmology and Modern Science* (Grand Rapids: Baker, 1970); (con W. W. Boardman, Jr. y R. F. Koontz) *Science and Creation* (San Diego: Creation-Science Research Center, 1971); *Many Infallible Proofs: Practical and Useful Evidences of Christianity* (San Diego: Creation-Life Publishers, 1974); (ed.) *Scientific Creationism* (San Diego: Creation-Life Publishers, 1974); *The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings* (Grand Rapids: Baker, 1976); *The Scientific Case of Creation* (San Diego: Creation-Life Publishers, 1977); *King of Creation* (San Diego: Creation-Life Publishers, 1980); (con Gary E. Parker), *What Is Creation Science?* (San Diego: Creation-Life Publishers, 1982); *Science, Scripture and the Young Earth: An Answer to Current Arguments against the Biblical Doctrine of Recent Creation* (El Cajon, California: Institute for Creation Research, 1983); y *The Biblical Basis of Modern Science* (Grand Rapids: Baker, 1984).
67 *The Twilight of Evolution.*
68 *Studies in the Bible and Science,* cap. 3.
69 Ibíd., cap. 11.
70 *The Remarkable Birth of Planet Earth,* p. vi.; *King of Creation,* pp. 9-10.
71 *The Genesis Flood,* p. 489.
72 *Biblical Cosmology and Modern Science,* cap. 2.
73 *King of Creation,* p. 230.

Durante la década de 1980 han surgido varias críticas a o refutaciones de la "ciencia de la creación". Davis A. Young, cristiano evangélico, usó argumentos basados en la sedimentación, la radiometría, los campos magnéticos de la tierra y la geoquímica para refutar el concepto de la "tierra joven".[74] El editor Roland Mushat Frye (1921-) reunió una serie de ensayos del pasado y del presente cuyo propósito era refutar la ciencia de la creación, proveyendo así una visión general religiosa teñida pero no arruinada por la tendencia científica establecida.[75] Conrad Hyers rechazó la visión de la ciencia de la creación según la cual se considera a la Biblia como un libro científico, y a Génesis 1 como un "relato directamente histórico" cuya intención era proveer información acerca del método de la creación. Distinguió entre "creación" y "creacionismo", y acusó a la "ciencia de la creación" —al ser idéntica con el creacionismo— de someter la investigación científica a "una teoría de la exégesis bíblica", con el resultado de que sus resultados científicos fueran "rechazados por la vasta mayoría de los científicos". Además, el movimiento "compromete el significado religioso del Génesis y se acomoda al lenguaje y al método científico", lo que Hyers denominó un posición "modernista".[76] Landon Gilkey, escribiendo sobre el caso de la ciencia de la creación en la corte federal, notó que los principales defensores de la ciencia de la creación eran científicos y no personas estudiosas de la religión, quienes intentaban presentar la ciencia de la creación como ciencia y como la única alternativa a la ciencia de la evolución, puesto que la evolución estaría fuera de la esfera de la ciencia empírica. Gilkey replicó sosteniendo que el "contenido" de la ciencia de la creación es religioso.[77] Howard Jay Van Till (1938-), Davis Young y Clarence Menninga (1928-) han ofrecido pruebas contrarias a las afirmaciones de la ciencia de la creación relativas a un "sol que se achica", la falta de polvillo en la luna, el nivel de intromisión de los elementos al fondo del océano y la inexistencia de los estratos que supuestamente faltarían en el Gran Cañón del Colorado.[78]

En una parte anterior de esta sección advertimos que debe evitarse la separación absoluta de la verdad revelada y del conocimiento científico, que lleva a que ambos no se entrecrucen. Ahora, mientras los argumentos en contra y a favor la "ciencia de la creación" prosiguen, es necesario emitir una advertencia contraria: ha de evitarse una armonización facilista de la revelación y de la ciencia, del Génesis y de la geología, de la antropología y de la biología, no sea que se estorbe o ignore la legítima investigación científica o que los escritos bíblicos se apliquen de maneras que no hubieran deseado ni sus autores humanos ni Dios.

En este capítulo hemos examinado cuatro problemas actuales que tienen

74 *Christianity and the Age of the Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), cap. 6-11.
75 *Is God a Creationist? The Religious Case against Creation-Science* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983).
76 *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science,* pp. 23-29.
77 *Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock* (Minneapolis: Winston Press, 1985), pp. 20-23, 29, 31.
78 *Science Held Hostage: What's Wrong with Creation Science and Evolutionism* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1988), cap. 3-6.

que ver con la creación: la creación y las teorías astrofísicas acerca del origen del universo; la creación y los datos geológicos acerca de la antigüedad de la tierra; la creación y las enseñanzas biológicas acerca de la evolución de los seres humanos; y la creación y el movimiento contemporáneo norteamericano conocido como la "ciencia de la creación". Debe ser evidente que no hemos obtenido respuestas finales en esta breve pesquisa, pero los cristianos deberían reconocer nuevamente el carácter veraz y posición central de la doctrina de la creación, aplicándola a todas las áreas de la vida.[79]

[79] James Macintosh Houston, *I Believe in the Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), cap. 7-9, ha desarrollado los temas de "vivir sabiamente ante el Creador", disfrutar del mundo de Dios y "vivir con esperanza ante el Creador".

26

LA PROVIDENCIA ENTENDIDA COMO SUSTENTO, SOBERANIA Y TEODICEA

"Todavía creo en la divina providencia." Estas palabras son proferidas a menudo por personas cristianas que confrontan alguna de las exigencias de la vida o de la muerte. ¿Qué significa el término "providencia" aplicado a Dios y qué consecuencia tiene creer que Dios actúa providencialmente? ¿Puede esta expresión, que acaso parezca arcaica, tener sentido para el cristiano actual? Tales preguntas nos llevan necesariamente a indagar detalladamente acerca de la doctrina cristiana de la providencia.

I. EL SIGNIFICADO, EL ALCANCE Y LA UTILIDAD DEL TERMINO "PROVIDENCIA"

A. ETIMOLOGIA

La palabra "providencia" se deriva del verbo latino *providere*, que significa "ver a una distancia" y por lo tanto "prepararse para, tomar precauciones acerca de algo".[1] La "providencia" está emparentada con la palabra castellana "proveer" e implica "mirar hacia adelante". "Dada una interesante yuxtaposición... también significa 'cuidar' ".[2] Los teólogos cristianos han utilizado el término para reflejar cómo Dios lleva a cabo o efectúa su propósito a pesar de todos los obstáculos existentes en el mundo que ha creado. Otro término que a veces se asocia con la providencia es la "preservación", vocablo que ha sido empleado por algunos teólogos cristianos para denotar el sustento o el mantenimiento divino de toda la creación.

B. DEFINICIONES, ALCANCE Y RELACIONES

1. Algunos teólogos, especialmente de los bautistas, han definido y tratado la "providencia" y la "preservación" como dos términos y temas separados. A. H. Strong empleó las siguientes definiciones:

[1] La palabra latina *pro*, también usada como prefijo, puede significar "antes", "en pro de" o "lejos, a distancia". El tercer significado se aplica a *providere*.
[2] Georgia Harkness, *The Providence of God* (New York: Abingdon Press, 1960), p. 17.

La providencia es la agencia continua de Dios por medio de la cual hace que todos los acontecimientos del universo físico y moral cumplan el designio original para el que fueron creados.[3]

La preservación es la agencia continua de Dios por medio de la cual mantiene la existencia de las cosas que ha creado...[4]

De manera similar, E. Y. Mullins definió estos términos como sigue:

Con la providencia de Dios significamos su control o dirección del universo hacia el fin que él ha escogido.[5]

Por preservación o conservación se significa la acción de Dios para sostener el universo que ha hecho.[6]

Sin embargo, Mullins no trazó una diferencia marcada entre los dos términos y trató ambos temas en el mismo capítulo. W. T. Conner consideró a la preservación como parte de la doctrina de Dios y la providencia bajo la doctrina de la vida cristiana, utilizando las siguientes definiciones:

Por el término [providencia] queremos decir que Dios está llevando a cabo un propósito en la vida del hombre.[7]

La conservación del universo... [es] una de las funciones específicas de Dios con relación al mundo... [pues el] mundo no podía existir por sí solo... tampoco podía continuar existiendo por su propia voluntad.[8]

Dale Moody distinguió entre "la preservación de la creación" y "el propósito de la creación (providencia)";[9] Henry C. Thiessen[10] y William W. Stevens[11] sostuvieron la misma posición básica. Sin embargo, no parece haber razones fundamentales por las cuales la interpretación bautista del evangelio lleve necesariamente a que todo teólogo bautista se ajuste a tal distinción. Por otra parte, un teólogo metodista[12] y un teólogo menonita[13] emplearon la misma distinción.

2. Otros teólogos han definido y tratado la "providencia" sin poner énfasis significativamente en la preservación divina del mundo natural. Según la teóloga metodista Georgia Elma Harkness,

3 *Systematic Theology*, p. 419.
4 Ibíd., p. 410.
5 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 270.
6 Ibíd.
7 *El Evangelio de la Redención*, p. 246.
8 *La Revelación y Dios*, p. 351.
9 *The Word of Truth*, pp. 137-41, 151-56.
10 *Introductory Lectures in Systematic Theology*, pp. 173-88.
11 *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 67-69.
12 Henry C. Sheldon, *System of Christian Doctrine*, pp. 246-54.
13 John C. Wengter, *Introduction to Theology*, pp. 108-12.

La providencia de Dios significa la bondad de Dios y su cuidado, que nos guía y sustenta. Creer en la providencia en el sentido más general da a entender tanto la bondad como el poder de Dios en la creación, el ordenamiento y el mantenimiento de su mundo, abarcando el mundo entero de la naturaleza física, de la vida biológica y de las personas humanas. Sin embargo, la creencia en la providencia se centra sobre los destinos de los individuos humanos... En una palabra, creer en la divina providencia es creer que Dios ve el camino ante nosotros y nos cuida a medida que intentamos caminar por él.[14]

3. Un tercer grupo de teólogos ha definido la providencia de Dios de tal manera que la preservación del universo por parte de Dios se entiende como un aspecto de la providencia. Juan Calvino declaró que el Creador

también es el Gobernador y Preservador eterno; no solamente al impulsar el marco celestial así como sus diversas partes por medio de un movimiento universal, sino también al sustentar, alimentar y cuidar todo lo que ha hecho, hasta el pajarillo más pequeño.[15]

Según Charles Hodge, "la providencia... incluye la preservación y el gobierno".[16] John Leadley Dagg (1794-1884)[17] y James Petigru Boyce (1827-88),[18] ambos teólogos bautistas, incluyeron la preservación en su concepto de la providencia. El teólogo metodista John Miley (1813-95),[19] el teólogo presbiteriano William Greenough Thayer Shedd (1820-94),[20] el teólogo Russell R. Byrum,[21] de la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana) y el teólogo H. Orton Wiley[22] de la Iglesia de los nazarenos se ajustaron todos al mismo esquema. Emil Brunner definió la providencia de manera que incluyera tanto la preservación como la gobernanza divina. Por ende, la providencia trata de la "relación entre Dios y la naturaleza, entre la acción divina y el curso de la historia, entre la acción divina y la humana, entre la libertad humana y la dirección divina, entre los eventos que se determinan por las intenciones humanas y aquellos que son controlados por un propósito divino".[23] G. C. Berkouwer trató la providencia de Dios en considerable detalle bajo tres encabezamientos: el sustento, el gobierno divino y la cooperación o concurrencia.[24]

Puesto que esta tercera posición respecto al alcance de la doctrina de la providencia es más abarcadora y no crea ningún problema importante respecto a los materiales bíblicos fundamentales para la doctrina, nos ajustaremos a ella en el resto de este capítulo.

14 *The Providence of God*, p. 17.
15 *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559, trad. F. L. Battles) 1.16.1.
16 *Systematic Theology*, 1:575.
17 *A Manual of Theology* (Charleston, S.C.: Southern Baptist Publication Society, 1857), pp. 115-37.
18 *Abstract of Systematic Theology* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1887), pp. 179-91.
19 *Systematic Theology*, 2 tomos (New York: Hunt and Eaton; Cincinnati: Cranston and Curts, 1892, 1894), 1:309-49.
20 *Dogmatic Theology*, 3 tomos (New York: Charles Scribner's Sons, 1888-94), 1:527-32.
21 *Christian Theology*, pp. 253-62.
22 *Christian Theology*, 1:477-87.
23 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, cap. 6, esp. p. 148.
24 *The Providence of God*, trad. Lewis B. Smedes, *Studies in Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952). Ver asimismo Erickson, *Christian Theology*, pp. 387-405.

C. UTILIDAD

Que el término "providencia" pueda considerarse útil o al menos defendible depende principalmente de la respuesta que se le dé a la pregunta acerca de la defendibilidad del concepto mismo de la providencia. En el pensamiento occidental durante el siglo XIX tendió a existir una aceptación generalizada de la existencia de un orden providencial y benevolente de todas las cosas. El filósofo G. W. Leibniz sostenía que éste es el mejor de los mundos posibles.[25] El concepto de la evolución se aplicaba a la historia y se compartía generalmente la creencia en el progreso. La divina providencia parecía ajustarse a ese esquema. Pero como ha señalado G. C. Berkouwer, en el siglo XX, a la luz de las dos grandes guerras mundiales, del Holocausto, de las bombas atómicas y de hidrógeno, y de otros problemas, juntamente con el crecimiento del secularismo han surgido graves dudas respecto de la divina providencia. A raíz de tales dudas algunos han llegado a la desesperanza, al pesimismo y hasta al nihilismo. Otros han sido llevados a adoptar substitutos de la divina providencia, en especial algunas formas del neoocultismo tales como el espiritismo, la astrología y la parapsicología.[26] La tarea de formular la doctrina cristiana de la providencia bien puede ser más grave y difícil hoy que en los días de nuestros antecesores en Cristo, pero no es menos importante que otrora.

Habiendo clarificado un tanto el significado del término "providencia" es oportuno proceder ahora a la explicación de la doctrina bajo tres claras divisiones: la providencia en cuanto sustento (Dios y la naturaleza); la providencia y la soberanía (Dios y la historia); y la providencia y la teodicea (Dios y el sufrimiento).

II. LA PROVIDENCIA EN CUANTO SUSTENTO (DIOS Y LA NATURALEZA)

A. ENSEÑANZAS BIBLICAS

1. Antiguo Testamento

Además de los pasajes que hablan de la creación divina, el Antiguo Testamento contiene pasajes específicos en los cuales se expone cómo Yahvé sostiene el orden natural o físico. Para el profeta Amós, el sustento se expresa por medio de cómo sube y merma el río Nilo (9:5-6).[27] Uno de los textos más completos y majestuosos es el Salmo 104:24-30:

[25] *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* 2 tomos (Amsterdam, 1710).

[26] *The Providence of God,* cap. 1. "La doctrina de la Providencia se usaba a menudo como otra manera de afirmar la creencia del hombre en la evolución progresiva. Dios estaba dirigiendo el mundo perceptiblemente hacia su propio fin benévolo" (p. 11). "La confesión de la Providencia de Dios se ha tornado, ahora más que nunca, en una piedra de tropiezo" (p. 13).

[27] Moody, *The Word of Truth,* p. 138.

¡Cuán numerosas son tus obras, oh Jehovah!
A todas las hiciste con sabiduría;
la tierra está llena de tus criaturas.
Este es el mar grande y ancho,
en el cual hay peces sin número,
animales grandes y pequeños.
Sobre él van los navíos;
allí está el Leviatán
que hiciste para que jugase en él.
Todos ellos esperan en ti,
para que les des su comida a su tiempo.
Tú les das, y ellos recogen;
abres tu mano, y se sacian del bien.
Escondes tu rostro, y se desvanecen;
les quitas el aliento, y dejan de ser.
Así vuelven a ser polvo.
Envías tu hálito, y son creados;
y renuevas la superficie de la tierra.

"El Salmo 104 es un largo himno que celebra el poder sustentador de Dios, quien mantiene vivas a todas las criaturas de la profundidad, tanto grandes como pequeñas."[28] El Señor "conserva al hombre y al animal" (Sal. 36:6), provee lluvia (Sal. 68:8, 9; 147:8, 9) y nieve (Sal. 147:16, 17) y abastece con comida a las bestias y a las aves (Sal. 147:9). "Los ojos de todos tienen su esperanza puesta en ti, y tú les das su comida a su debido tiempo. Abres tu mano y satisfaces el deseo de todo ser viviente" (Sal. 145:15, 16). En la confesión de fe israelita de la época de Esdras, Yahvé fue reconocido no solamente como Creador sino también como quien "sostiene" o "da vida" a todo lo que ha sido creado (Neh. 9:6).

2. Nuevo Testamento

En la enseñanza de Jesús se encuentra la afirmación de que el Padre celestial "hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos" (Mat. 5:45). Sus discípulos no habían de orar como lo hacían los gentiles, pues "vuestro Padre sabe de qué cosas tenéis necesidad antes que vosotros le pidáis" (Mat. 6:8). No debían estar "ansiosos" pues "las aves del cielo", "los lirios del campo" y la "hierba del campo" son cuidadas por el Padre celestial, que conoce todas las necesidades humanas, cuyo reino ha de ser buscado en primer lugar y quien proveerá también "todas estas cosas" (Mat. 6:25-34). Ningún pajarito "cae a tierra sin el consentimiento" del Padre que está en los cielos, y aun los cabellos humanos están todos contados (Mat. 10:29, 30). Pablo citó con aprobación las palabras poéticas (probablemente de Epiménides): "En él vivimos, nos movemos y somos" (Hech. 17:28). Pablo mismo escribió acerca del Dios omnisapiente: "Porque de él y por medio de

[28] Strong, *Systematic Theology,* p. 412.

él y para él son todas las cosas" (Rom 11:36) y se refirió a Dios como quien "da vida a todas las cosas" (1 Tim. 6:13). Más específicamente, en Cristo "todas las cosas subsisten" (Col. 1:17). En la epístola a los Hebreos se dice que el Hijo de Dios "sustenta todas las cosas con la palabra de su poder" (1:3b).

B. SIGNIFICADO

1. El sustento o la preservación se distingue de la creación aunque depende de ella. Otto Weber ha defendido la distinción entre la creación y la preservación aseverando que esta última "de ningún modo ocurre 'de la nada' sino que conserva la existencia creada como algo ya existente y activo, presuponiéndola".[29]

2. El sustento es una "agencia positiva" de Dios, no un mero abstenerse de la destrucción.[30] Como tal, es una actividad libre de Dios que no es "ontológicamente necesaria".[31] Juan Calvino estaba seguro de que Dios no era un "Dios ocioso".[32]

3. El sustento involucra la "concurrencia" divina con las causas secundarias. Así, Dios es inmanente en la operación de los fenómenos naturales según la ley natural, pero nunca tan inmanente como para excluir los milagros. "En el panteísmo las segundas causas se identifican con Dios mientras que en el deísmo la segunda causa se divorcia de la primera, es decir de Dios".[33] Así, la doctrina cristiana del sustento evita los extremos y asimismo los errores tanto del deísmo como del panteísmo.

4. De qué manera el sustento se relaciona con los terremotos, los tornados, los huracanes y otros sucesos naturales se discutirá en la sección IV.

C. PUNTOS DE VISTA CONTRARIOS

1. El deísmo

El deísmo, especialmente en su forma más avanzada, negaba el sustento divino y afirmaba la ausencia del Creador del orden creado, sosteniendo que el universo opera como "mecanismo auto-contenido".[34] Diversas filosofías naturalistas del siglo XX han concordado con la visión deísta del universo sin reconocer un Creador.

2. La creación continua[35]

La teoría de la creación continua niega el sustento divino de todas las cosas, sustituyéndolo con la creación continua. Herman Bavinck utilizó la expresión "creación continua" *(creatio continua)* en un sentido positivo para

[29] *Foundations of Dogmatics*, 1:505.
[30] Strong, *Systematic Theology*, p. 411.
[31] Weber, *Foundations of Dogmatics*, 1:503.
[32] *Institutes of the Christian Religion*, ed. de 1559, 1.16.4, trad. F. L. Battles, LCC, 20:202.
[33] Berkouwer, *The Providence of God*, p. 137.
[34] Strong, *Systematic Theology*, p. 414.
[35] Ver cap. 25, I, D.

poner énfasis en que el sustento es una obra tan importante como la creación.[36] Otto Weber distinguió entre la "creación continuada" *(creatio continuata)* con sus subtipos dependiente y ontológico, y la "creación continua" *(creatio continua)*. Sin embargo, rechazó a ambas y prefirió "el concepto del Creador que continúa su propia obra *(creator opus suum continuans)*".[37] La teoría de la creación continua puede ser incorporada a las filosofías panteísta y del proceso.

III. LA PROVIDENCIA EN CUANTO SOBERANIA (DIOS Y LA HISTORIA)

Casi todos los teólogos cristianos reconocen que la dirección soberana divina de la historia humana es un tema que pertenece a la doctrina de la providencia de Dios. Las filosofías secularistas niegan que exista tal soberanía providencial.

La creencia en la divina providencia, ¿les es común a todas las religiones o es privativa del cristianismo? Los teólogos cristianos no han estado de acuerdo al contestar esta pregunta. Herbert Henry Farmer (1892-1981) sostuvo que el concepto general de la providencia es común a todas las formas religiosas,[38] mientras que G. C. Berkouwer afirmó que la providencia es una idea específicamente cristiana o bíblica.[39] Es difícil ver cómo la ejecución del propósito divino puede sostenerse con sentido en las religiones no-teístas y politeístas; en las religiones místicas el concepto sería panteísta; en el caso del judaísmo y del islam, el alegato de Farmer es más convincente.

Al hablar de la dirección divina y soberana de la historia humana queremos decir que el Dios trino ejerce una gobernanza solícita, velando tanto sobre el panorama amplio como sobre los detalles de los asuntos y del destino humanos, aun cuando se confronta con resistencia a esa gobernanza; y la llevará a su meta en la consumación del reino de Dios.

A. PASAJES Y CONCEPTOS BIBLICOS

Parece mejor tratar en conjunto los materiales de ambos Testamentos relativos a los principales temas.

1. La dirección general divina de la historia

a. El gobierno divino universal

El Antiguo Testamento presenta a Yahvé como rey de Israel (Núm. 23:21; Deut. 33:5; 1 Sam. 12:12b). Aun Salomón se sentó "en el trono del reino de Jehovah sobre Israel" (1 Crón. 29:23; 2 Crón. 9:8; 13:8). Pero en los Salmos, el himnario de Israel, se afirma repetidas veces que el reinado de Yahvé es uni-

[36] *Gereformeerde Dogmatiek*, 2:566-68, citado por Berkouwer, *The Providence of God*, p. 62.
[37] *Foundations of Dogmatics*, 1:503-5.
[38] *The World and God: A Study of Prayer, Providence and Miracle in Christian Experience* (London: Nisbet and Company, Ltd., 1935), p. 99.
[39] *The Providence of God*, p. 48; ver Dale Moody, *The Word of Truth*, p. 151.

versal (Sal. 103:19). Reina sobre toda la tierra (Sal. 47:2, 7; 97:9), sobre los reyes de la tierra (Sal. 47:9; 97:1, 5) y sobre las naciones (Sal. 96:10; 99:1, 2). Frustra los planes y los propósitos de las gentes y las naciones (Sal. 33:10, 11) y su reinado es eterno (Sal. 66:7; 93:2; 146:10). Este reinado universal no descarta que Israel sea elegida por Yahvé (Sal. 47:3, 4). Yahvé malogró los planes del Faraón y resistió el ataque de Senaquerib sobre Jerusalén, pero empleó a Ciro como su siervo.[40] Los numerosos pronunciamientos de juicio divino sobre los vecinos de Israel por medio de los profetas constituyen una confirmación adicional de este gobierno universal.

b. La acción divina en la historia centrada en Jesucristo

Los cristianos creen que las promesas veterotestamentarias acerca del advenimiento del Hijo de David —el Hijo del Hombre— el Ungido se han cumplido en el advenimiento, el ministerio, la muerte, la resurrección y la ascensión de Jesús. Para los cristianos, la clave del significado de la historia se encuentra en Jesús el Mesías e Hijo de Dios. "Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo" (Gál. 4:4) y "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Juan 1:14a). Oscar Cullmann denominó al "hecho de Cristo" el "punto central" de la historia de la salvación.[41] Según Pablo, Dios tiene el propósito, bajo la supremacía de Cristo, "que sean reunidas bajo una cabeza todas las cosas, tanto las que están en los cielos como las que están en la tierra" (Ef. 1:10b). Los teólogos de la escuela de la historia de la salvación y Wolfhart Pannenberg han discrepado en cuanto a cómo deben relacionarse los acontecimientos únicos que tienen que ver con Jesús con la historia general de la humanidad,[42] pero no hay desacuerdo en relación con la posición de Jesús como punto central de toda la historia. Dios no es un Creador deísta ausente del mundo de la naturaleza; tampoco está de vacaciones del drama de la historia humana. El hinduismo y el budismo no tienen un entendimiento comparable a la función activa de Dios en la historia, y el judaísmo y el islam han rechazado al que es la clave y la esperanza de la historia.

c. La meta o el fin de la historia

Dios no obra solamente en la historia sino también en dirección al cumplimiento de la historia, a la plena realización de su reinado y a la manifestación de su gloria. La providencia significa la realización del *telos* de Dios. De hecho, "para él [Dios] son todas las cosas" (Rom. 11:36). Es tanto la "Omega" como el "Alfa" (Apoc. 1:17c). El Hijo entregará el reino al Padre (1

[40] Ver Berkouwer, *The Providence of God*, pp. 88-89, 94-95.
[41] *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trad. Floyd V. Filson (ed. rev.; London: SCM Press, 1962), pp. 121-30.
[42] Cullmann, *Salvation in History*, trad. Sidney G. Sowers et al. (New York: Harper and Row, 1967), esp. pp. 57-79; Eric C. Rust, *Salvation History*, cap. 1-2; Pannenberg, "Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation" en Pannenberg, ed., *Revelation as History*, trad. David Granskou (New York: Macmillan, 1968), pp. 123-58.

Cor. 15:24-28) y, a pesar del poder del mal tanto humano como sobrehumano (Ef. 6:12), de Dios será la victoria (1 Cor. 15:57).

La mención del pecado sugiere que la providencia debe dirigirse al pecado y tratarlo realistamente si el reinado de Dios sobre la historia ha de ser finalizado.

2. *La agencia de Dios en relación con el pecado humano*

El innegable hecho del pecado humano y su persistencia, ¿acaso no constituye una piedra de tropiezo en medio del camino del designio providencial de Dios? ¿Podemos creer realmente en la realidad del pecado y al mismo tiempo en la obra de la providencia divina? A menudo son éstas las preguntas sinceras planteadas por personas de buena fe, y nos desafían a buscar respuestas. La descripción de este tema por parte de A. H. Strong todavía puede servirnos como un marco útil para su presentación.[43] Según Strong, la providencia de Dios se relaciona de cuatro maneras con el hecho del pecado humano. En primer lugar, puede ser preventiva. Dios puede prevenir algún pecado que de otro modo hubiera sido cometido. La palabra de Yahvé al rey Abimelec en sueños fue: "Yo también sé que con integridad de tu corazón has hecho esto. Yo también te detuve de pecar contra mí..." (Gén. 20:6). El Salmista oró: "Asimismo, guarda a tu siervo de los pecados deliberados, que ellos no se enseñoreen de mí" (19:13 NIV inglés). Este aspecto preventivo es clasificado por los teólogos holandeses reformados como parte de la doctrina de la "gracia común".[44] En segundo lugar, la providencia de Dios puede ser permisiva respecto al pecado. Puede permitir que los seres humanos fomenten su pecado y continúen en él. "Efraín se ha apegado a los ídolos. ¡Déjalo!" (Ose. 4:17). En relación con Israel declaró Yahvé: "Por eso los entregué a la dureza de su corazón, y caminaron según sus propios consejos" (Sal. 81:12). Hablando del mundo gentil, Pablo aseveró: "Dios los entregó a la impureza, en las pasiones de sus corazones" y "los entregó Dios a una mente reprobada" (Rom. 1:24a, 28b). En tercer lugar, la providencia de Dios respecto del pecado humano puede ser directiva. Puede dirigir "los hechos malignos de los hombres a fines imprevistos e indeseados por quienes los perpetuaron".[45] Las palabras de José a sus hermanos constituyen un claro ejemplo: "Vosotros pensasteis hacerme mal, pero Dios lo encaminó para bien, para hacer lo que vemos hoy: mantener con vida a un pueblo numeroso" (Gén. 50:20). Asiria fue la "vara" de la "ira" de Yahvé y el "garrote" de su "furor" (Isa. 10:5). Según Pedro y Juan, cuando Herodes Antipas, Poncio Pilato, los gentiles y los judíos se reunieron para la crucifixión de Jesús, llevaron a cabo "lo que tu mano y tu consejo habían determinado de antemano que había de ser hecho" (Hech. 4:28). En cuarto lugar, en su providencia Dios puede limi-

[43] *Systematic Theology*, pp. 423-25.
[44] Ver Louis Berkhof, *Manual of Christian Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 1933), pp. 223-29; Cornelius Van Til, *Common Grace and the Gospel* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972).
[45] Strong, *Systematic Theology*, p. 424.

tar el pecado,[46] es decir que puede marcar los confines o los límites a los que puedan llegar el pecado y sus efectos. Los israelitas alegaron que gracias a la ayuda de Yahvé, el ataque de sus enemigos había sido mitigado (Sal. 124:1-5). Según Pablo, Dios no permite que los cristianos sean tentados más allá de su capacidad de soportarlo, y que inclusive provee "una salida" (1 Cor. 10:13). Jesús echó fuera los demonios por el Espíritu Santo (Mat. 12:28); el escatológico "hombre de iniquidad" está siendo refrenado (2 Tes. 2:6, 7) y la atadura de Satanás es "por mil años" (Apoc. 20:2).

Como continuación de nuestra investigación acerca de la providencia con respecto a la historia y al pecado, es apropiado preguntar cuál es la relación entre la doctrina cristiana de la providencia y el tema filosófico del determinismo y del libre albedrío. Otto Weber ha definido el determinismo como "la experiencia de ser condicionado" y el indeterminismo "la experiencia de la personalidad o del 'deber ser' ". Dada la influencia del concepto estoico del destino y de la idea aristotélica de la Primera Causa, la teología cristiana ha tendido a querer sujetar a Dios al determinismo, con el resultado de que Dios llegó a ser visto como el "epítome" "carente de libertad" de la "ley inviolable". Por este motivo, Otto Weber rechazó el concepto de la divina "omnicausalidad", una forma de la omnipotencia.[47] Asimismo, a raíz de la influencia del fatalismo estoico y de ciertas interpretaciones de la doctrina cristiana de la predestinación, la teología cristiana ha tendido a someter a los seres humanos al determinismo, con el resultado de que se ofusca o niega la toma responsable de decisiones en lo que a pecar/no pecar y a obedecer/desobedecer se refiere, a pesar de que se trata de un fenómeno tan evidente en la Biblia. La omnicausalidad debe ser rechazada dada una serie de miramientos tanto humanos como divinos. Según Pablo "Dios es el que produce en vosotros tanto el querer como el hacer, para cumplir su buena voluntad" (Fil 2:13).

3. El cuidado de Dios de toda su creación, especialmente de su pueblo redimido

En las cartas de Pablo y Pedro ambos autores nos aseguran que Dios cuida suficientemente a su pueblo redimido. Verdaderamente, el amor de Dios no se expresa solamente como gracia en el perdón de los pecados pero también en la forma del cuidado providencial. El cuidado de Dios es un antídoto a la ansiedad (1 Ped. 5:7), pues los creyentes han de tener una devota y tranquila confianza en el Dios protector (Fil 4:6, 7), quien ciertamente suple toda necesidad (Fil. 4:19). Para los llamados, Dios hace que todas las cosas ayuden para bien, para que sean conformados a la imagen de Cristo (Rom. 8:28, 29). Esta es la providencia "especial" y no meramente la providencia "general". Los redimidos de Dios no son sus favoritos mimados frente al abandono del resto de la humanidad, sino que están bajo su cuidado paternal para llegar a ser como Jesucristo, la imagen de Dios, aun cuando esto involucre los sufrimientos y los males de la vida.

[46] El término de Strong era "determinativo". *Systematic Theology*, p. 425.
[47] *Foundations of Dogmatics*, 1:508, 506-7, 509.

B. PUNTOS DE VISTA CONTRARIOS

Que la divina providencia no sea aceptada fuera de los círculos cristianos puede verse por medio de un breve examen de los cinco puntos de vista alternativos o contrarios. Estos puntos de vista constituyen objeciones a la doctrina de la providencia en cuanto soberanía o gobierno, aunque algunos pensadores también se oponen a la providencia entendida en cuanto sustento.

1. El mecanicismo

Según la cosmovisión estrictamente mecanicista, no solamente la esfera inorgánica, sino también las esferas orgánica, humana y hasta la histórica están gobernadas por una necesidad inherente en las más elementales fuerzas de la naturaleza. Puede llamarse "pancausalismo". Emil Brunner describió este punto de vista como un "determinismo desde abajo".[48]

¿Es defendible el mecanicismo? Sus mismos adherentes no se ajustan a sus consecuencias, pues esperan que sus prójimos los traten éticamente. Este punto de vista "impone por la fuerza a la realidad con toda su variedad cualitativa una teoría artificial de la unidad."[49] Mientras quizá pueda aplicarse a la física y a la astronomía, no puede aplicarse correctamente a los niveles orgánicos y humanos. Lo humano es inexplicable en términos meramente orgánicos. Lo divino es inexplicable en términos meramente humanos. Asimismo, la ciencia es el producto de descubrimientos humanos bajo la providencia de Dios; los descubrimientos y los inventos científicos demuestran que la mente es superior a las cosas. Los cristianos afirman que el universo es gobernado por Dios según la ley natural, no por la fuerza impersonal o por la pura necesidad. Ven la regularidad de la naturaleza como evidencia de la fidelidad y de la benevolencia de Dios.[50]

2. El humanismo no-teísta

Quienes se adhieren a este punto de vista estarían de acuerdo con el cristianismo en oponerse a una interpretación puramente mecanicista de la realidad, pero no están dispuestos a trascender el nivel de la causalidad humana. Esta es vista como una explicación adecuada de toda la realidad.

Tal actitud o filosofía busca exaltar a los seres humanos, negándole a Dios su legítima posición. Aunque los eventos catastróficos en el mundo durante la primera parte de este siglo sacudieron la confianza de muchas personas en este tipo de humanismo, no pocos siguen defendiéndolo. Sin embargo, en realidad no exalta a los seres humanos, pues los expone a las fuerzas destructoras que resultan del mal —tanto humano como sobrehumano— que el humanista se niega a reconocer.[51]

[48] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 164-71, esp. 170.
[49] Ibíd., p. 170.
[50] Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 246-50.
[51] El concepto de Tillich según el cual el destino es la personalidad consciente en la toma de decisiones, ha sido criticado por Dale Moody, *The Word of Truth*, pp. 155-56, por ser una expresión del humanismo.

3. El fatalismo

Esta posición sostiene que el orden del mundo, incluyendo a los seres humanos, es gobernado por un destino impersonal o por la razón del mundo. Los antiguos estoicos propusieron la idea de la *pronoia*. En vez de un Dios personal que desarrolla su propósito en la naturaleza y la historia, el fatalismo afirma que la naturaleza y la historia todas son gobernadas por una fuerza impersonal, determinista, no-teleológica y muy general. Los estoicos postularon "la necesidad en base al nexo causal perpetuo *(perpetuus nexus causarum)* y una especie de serie inmanente que se supone está incluida en la naturaleza".[52] Existen paralelismos entre el estoicismo antiguo y la moderna astrología.

Emil Brunner ha denominado el fatalismo "un determinismo desde arriba".[53] Ulrico Zwinglio aparentemente fue demasiado lejos como teólogo cristiano al permitir que el fatalismo fuera parte de su interpretación de la providencia.[54] El fatalismo no debe ser identificado con la providencia; no ofrece misericordia o consuelo alguno a los seres humanos que confrontan el dolor, la frustración, la culpa o la muerte.

4. El proyeccionismo

Este punto de vista contradice la doctrina cristiana de la providencia, sosteniendo que la providencia como creencia es meramente la proyección de los deseos y anhelos humanos por el afecto y apoyo paterno, sin que tenga base alguna en la realidad salvo en tales ansias y deseos. Para los proyeccionistas, la providencia es una gran ilusión religiosa. El proyeccionismo tiene sus raíces en el pensamiento de Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Sigmund Freud.

Puesto que la fe en la providencia no puede ser probada científicamente y que se puede objetar a ella filosóficamente, es vulnerable a la posición proyeccionista. Asimismo, la misma objeción proyeccionista puede aplicarse y de hecho ha sido usada para dudar de la existencia de Dios. La fe en la providencia de Dios hoy está basada en el gobierno y en la fidelidad de Dios en el pasado; por consiguiente, la revelación especial o histórica es crucial si se quiere subvertir la objección proyeccionista. Si Jesús fue a su cruz como consecuencia de querer obedecer el propósito de Dios, ¿no fue la crucifixión un precio demasiado grande que pagar por una ilusión proyeccionista?

5. La providencia general

Este punto de vista admite la dirección de Dios en los principales movimientos de la historia humana pero niega que la providencia divina sea individual, particular o especial. Puede ser que Dios haya estado activo en las

52 Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 155-57.
53 Ibíd., p. 170.
54 *On the Providence of God*, cap. 3.

batallas de Tours, Waterloo y Dunkerque, pero la providencia no es más que esto. Se aplica únicamente a las naciones y a los grupos.[55]

Sin embargo, los comentarios de Jesús acerca del cuidado del Padre son asombrosa y convincentemente particulares; parecen exigir una providencia especial.

IV. LA PROVIDENCIA EN CUANTO TEODICEA (DIOS Y EL SUFRIMIENTO)

El término "teodicea" parece haber sido acuñado por G. W. Leibniz en 1710.[56] Significa la justificación de Dios, especialmente en relación con el dolor y el sufrimiento, lo que algunos llamarían "los males naturales". La teodicea trata el perenne "problema del mal" que puede expresarse concisamente de la siguiente forma: ¿Puede Dios ser bueno y al mismo tiempo todopoderoso dada la existencia del mal natural? Los filósofos y teólogos cristianos han distinguido entre el "mal moral" y el "mal natural". Según esta distinción, el "mal moral" es "lo que el hombre hace" y el "mal natural" es "lo que el hombre *soporta*".[57] Para clarificar más habría que agregar que el "mal moral" es el mal cometido, por el cual es responsable religiosa y moralmente el agente humano, mientras que quien es afectado por el "mal natural" no tiene una responsabilidad directa equivalente. Además, el "mal moral" cometido por algunas personas puede transformarse para otras en un "mal natural", como puede verse en el ejemplo de una bomba puesta por un terrorista en un avión comercial, que resulta en un gran número de muertes.

¿Qué dice la Biblia acerca del sufrimiento o del "mal natural"? Pasemos a localizar y examinar cuatro aspectos enfatizados por el Antiguo Testamento y cinco aspectos subrayados por el Nuevo Testamento.

A. ENSEÑANZAS BIBLICAS

1. Antiguo Testamento

a. La faena y el dolor como consecuencias del advenimiento del pecado humano

Génesis 3:16-19 alude a la intensificación del dolor en el parto y al sometimiento de la mujer a su esposo así como al ejercicio de "dolorosas faenas" por parte del hombre (v. 17b) con el "sudor" de su "frente", para obtener de una tierra infestada el alimento necesario. Una interpretación tradicional del texto es que el dolor y la faena (mal natural) fueron el resultado retributivo o

55 El punto de vista opuesto también es posible, a saber, que la providencia se aplica a la esfera personal humana pero no al "universo físico inanimado"; William G. Pollard, *Chance and Providence: God's Action in a World Governed by Scientific Law* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp. 31-35, ofrece un análisis del tema.
56 Rudolf Eucken, "Leibniz", *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 6:444.
57 Andrew Martin Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion* (5ta ed.; London: Hodder and Stoughton, 1907), p. 134.

punitivo del pecado de Adán y Eva (mal moral).[58] De hecho, el uso de la palabra "porque" en el v. 17 (ver el uso similar en el v. 14) parece indicar una relación de causa y efecto entre el pecado y el sufrimiento. Algunos cristianos han preguntado si hemos de interpretar que no había sufrimiento alguno ni un potencial para el sufrimiento antes de que se cometiera el pecado humano. Expresado de forma más vívida, la pregunta es: Si Adán se hubiera caído por un precipicio antes de pecar, ¿se hubiera lastimado? W. T. Conner sustuvo que "no hay en parte alguna de la Biblia enseñanza clara al efecto de que todo sufrimiento, muerte animal, y todo mal natural, sean la consecuencia del pecado del hombre" aunque algunos lo han inferido del texto bajo consideración junto con Romanos 8:19-22 y 2 Pedro 3:13. Conner agregó que

> no es necesario creer que el pecado del hombre precediese en orden de tiempo a la aparición del mal natural en el mundo... Tal vez el desorden del universo físico fue determinado como un reflejo del desorden del universo moral... Las imperfecciones y desórdenes del [universo] físico pueden haber sido de la naturaleza de "consecuencias anticipadoras". Dios podría haber hecho que el universo físico correspondiera con la condición preconcebida del mundo moral... No es más necesario creer que los cardos y espinos empezaron a crecer después que el hombre pecó que creer que Dios cambiara las leyes de la refracción de la luz después del diluvio para que el arco iris por primera vez apareciera... La historia natural del mundo indicaría que la muerte animal estaba en efecto antes que apareciera el hombre en el mundo, y no hay buena razón por qué creer que las Escrituras enseñen lo contrario.

Conner reconoció claramente que "ciertos males específicos a menudo resultan de la inmoralidad y del pecado " y que "este sufrimiento es de la naturaleza de un castigo del pecado del hombre".[59]

b. Los sufrimientos de los justos en medio de la prosperidad de los impíos

Algunos de los Salmos (especialmente el 10, 13, 37, 73 y 109) contrastan la prosperidad de los impíos con los sufrimientos y los problemas de los justos. Los malhechores son vistos como los enemigos de los justos y frecuentemente el salmista (el justo) clama a Yahvé que vindique a los justos. Los intérpretes modernos tienden a afirmar que la preocupación de los israelitas por una tierra heredada y su visión de la prosperidad material como una indicación del favor espiritual de Dios intensificaba el problema y la pena de los justos. Aun así, el problema es moderno además de ser antiguo, pues en las sociedades modernas los injustos, los deshonestos y los poco escrupulosos a menudo acumulan mayores posesiones materiales que los honestos y los devotos.

[58] No obstante, es difícil localizar tal interpretación en los comentarios sobre Génesis en inglés.
[59] *El Evangelio de la Redención*, pp. 56-60.

c. El sufrimiento y la vindicación de un hombre inocente

El libro de Job presenta en forma clásica el problema de los sufrimientos de un hombre inocente de hechos que merecieran tal padecimiento, así como su posterior vindicación ante sus acusadores y la restauración de su confianza en Dios.

d. El sufrimiento substitutivo del Siervo de Yahvé

El cuarto cántico del Siervo de Yahvé (52:13—53:12) describe el sufrimiento vicario del Siervo de Yahvé y su enaltecimiento.[60]

2. Nuevo Testamento

a. El sufrimiento de Jesús el justo por la humanidad injusta

Una temática central del mensaje del Nuevo Testamento es que Jesús, quien era justo, sufrió —especialmente en su crucifixión y muerte— por los pecados de otros, quienes son injustos (2 Cor. 5:21; 1 Ped. 3:18a). Más adelante examinaremos estos textos en relación con el significado de la obra salvífica de Jesús.[61] Aquí hemos de verlos, al igual que en el caso del sufrimiento del Siervo de Yahvé, como apuntando a un sufrimiento único padecido de una vez por todas.

b. El sufrimiento en cuanto persecución de los discípulos de Jesús

Parte del sufrimiento padecido por los discípulos de Jesús fue infligido por sus perseguidores, tal como él había advertido.

> Bienaventurados los que son perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados sois cuando os vituperan y os persiguen, y dicen toda clase de mal contra vosotros por mi causa, mintiendo (Mat. 5:10, 11).

Las palabras de Pablo acerca del sufrimiento y la persecución eran autobiográficas:

> Estamos atribulados en todo, pero no angustiados; perplejos, pero no desesperados; perseguidos, pero no desamparados; abatidos, pero no destruidos. Siempre llevamos en el cuerpo la muerte de Jesús por todas partes, para que también en nuestro cuerpo se manifieste la vida de Jesús (2 Cor. 4:8-10).

El mismo Apóstol se regocijó de sus sufrimientos por los cristianos colosenses, afirmando que estaba completando "lo que falta de las tribulaciones de Cristo a favor de su cuerpo, que es la iglesia" (1:24). La persecución

[60] Ver cap. 46, la discusión sobre si este sufrimiento vicario se entendía como representativo solamente o también tenía carácter substitutivo.
[61] Ver cap. 46.

de los cristianos es un tema recurrente en la Primera Epístola de Pedro, donde se dice que trae "bienaventuranza" (3:14a; 4:14) y que está conectada con la obra "del diablo" (5:8-10).

c. El sufrimiento no siempre es la consecuencia directa de un pecado específico

Al referirse a ciertos galileos que habían sido muertos por Poncio Pilato, Jesús negó que "porque padecieron estas cosas" hayan sido "más pecadores que todos los galileos" (Luc. 13:2). Afirmó algo parecido acerca de los 18 que habían muerto al caérseles encima la torre de Siloé (Luc. 13:4). Aún más explícitas fueron sus palabras acerca del hombre ciego de nacimiento, que curó en el estanque de Siloé: "No es que éste pecó, ni tampoco sus padres. Al contrario, fue para que las obras de Dios se manifestaran en él" (Juan 9:3).

d. Sufrimiento por causa de la prueba/disciplina

Pablo enseñó que el sufrimiento —presumiblemente el de los creyentes— "produce perseverancia" y que la "perseverancia" o la "paciencia" "produce carácter probado". Interpretó a su propio "aguijón en la carne" como la ocasión en la cual aprendió que basta la gracia de Dios y que el poder de Cristo se manifiesta en la propia debilidad (2 Cor. 12:7-9). El autor de la epístola a los Hebreos, luego de su exhortación a correr la carrera de la vida cristiana (12:1-3) citó Proverbios 3:11, 12:

> Hijo mío, no tengas en poco la disciplina del Señor
> ni desmayes cuando seas reprendido por él.
> Porque el Señor disciplina al que ama
> y castiga a todo el que recibe como hijo (12:5, 6).

A continuación, el autor interpretó y aplicó este texto. El sufrimiento es parte de la disciplina filial (v. 7) y la ausencia del sufrimiento sugiere una filiación ilegítima (v. 8). La disciplina es normal en el caso de los padres terrenales (v. 9), pero el Padre celestial tiene un propósito aún más alto, específicamente nuestro "bien" (v. 10). Por último, la disciplina "da fruto apacible de justicia" (v. 11).

e. El sufrimiento y la meta de ser como Cristo

La enseñanza neotestamentaria acerca del sufrimiento tiene un aspecto teleológico. Es enseñado específicamente en las palabras de Pablo de Romanos 8:28, 29, que tan frecuentemente se citan. El Apóstol no declara que "todas las cosas" sean "buenas" sino que Dios "hace que todas las cosas ayuden para bien". Esta certeza no le pertenece a toda la humanidad sino a "los que son llamados conforme a su propósito". Lo "bueno" es que "los llamados" lleguen a ser como Jesucristo. Por lo tanto, el sufrimiento puede ser visto como diseñado para ayudar a lograr esa meta: "Porque nuestra momentánea y leve tribulación produce para nosotros un eterno peso de gloria más que incomparable" (2 Cor. 4:17).

Así como fue necesario que contrastásemos la providencia entendida como sustento y la providencia entendida como soberanía con algunos otros importantes puntos de vista alternativos, necesitamos también ahora examinar las principales "soluciones" no-cristianas al problema del mal.

B. "SOLUCIONES" ALTERNATIVAS

1. Aquellos que niegan o no hablan de la bondad y el amor de Dios

a. Budismo

Según el budismo, el sufrimiento surge de la naturaleza misma de la existencia y del apego a la existencia. El remedio para el sufrimiento es la destrucción del deseo. Para lograr la superación del sufrimiento debe, por tanto, ser eliminado el deseo. El budismo ofrece el camino o el sendero para el logro de este objetivo. No existe en el budismo nada que se compare con el amor sufriente de Jesucristo. El amor y la bondad de Dios no desempeñan un papel en la "solución" budista del sufrimiento.

b. Estoicismo

Los estoicos desafiaban a los seres humanos a confrontarse al mal natural, cediendo a la inevitabilidad del destino ciego e impersonal. Este doblegamiento debía estar marcado por una sumisión y una paciencia carentes de emoción. La "respuesta" estoica no involucra a un Dios personal y evidentemente tampoco a un Dios de amor sufriente.

c. Naturalismo

Según este punto de vista, el dolor es una indicación bioquímica de que algo no está marchando correctamente en el organismo humano. Funciona como una señal que indica un peligro. El sufrimiento es por lo tanto algo natural que ha de soportarse con coraje. Quien sufre no ha de cuestionar el por qué de su sufrimiento. El naturalismo no trata el problema del dolor que los seres humanos infligen sobre otras personas. En sí el naturalismo no habla de la bondad y del amor de Dios.

Erickson ha citado a Gordon Haddon Clark (1902-85) como ejemplo de un filósofo cristiano que en su doctrina filosófica sacrificó la bondad divina por subrayar el poder divino.[62]

2. Aquellos que niegan el omnipotente poder de Dios

a. El dualismo moral

Tal como vimos anteriormente,[63] el dualismo moral afirma la existencia de

62 *Christian Theology*, pp. 417-19.
63 Ver cap. 25, I, A, 2.

dos seres increados y eternos, uno bueno y el otro malo. El Dios malo es el autor o al menos el controlador del mal natural. No todos los dualismos dan una respuesta clara respecto de si el Dios bueno triunfará finalmente. El dualismo no parece proveer certidumbre alguna de una victoria personal sobre o por medio del sufrimiento.

b. La filosofía del no ser

Según este punto de vista, el mal moral y natural pueden ser rastreados al *Ungrund* o a la "nada divina" o al no ser. El filósofo ruso ortodoxo Nicolás Berdyaev fue un representante de esta posición. Tanto Dios como la libertad nacieron del *Ungrund;* por consiguiente, Dios no es responsable de la libertad de los ángeles/los humanos, que dio lugar al mal moral. El mal natural es principalmente el resultado del mal moral.[64] Pareciera que esta "solución" supone que Dios es impotente frente al mal derivado de la libertad y que por ende el origen del mal moral debe ser buscado en otro lado.

c. La teología de un Dios limitado

Este punto de vista, defendido por el filósofo norteamericano Edgar S. Brightman,[65] sostiene que en el ser mismo de Dios hay un aspecto extrarracional o extravolitivo, llamado también "el irracional" (en el sentido matemático) o "lo dado". Este "irracional" no puede ser controlado por Dios y explica la aparición del mal natural o del sufrimiento. El "irracional" es, pues, un obstáculo a que Dios realice su propósito. Dios se ve limitado por un algo incontrolable dentro de su propio ser y por consiguiente Dios no es infinito, sino finito o limitado.

3. *La negación de la realidad o la seriedad del mal natural, manteniendo al mismo tiempo la bondad de Dios*

La Ciencia Cristiana o doctrina de Mary Baker Eddy, que se basa en una filosofía panteísta e idealista, niega la realidad del mal natural (sufrimiento, enfermedad, muerte) así como la realidad del mal moral (pecado) y la realidad de la materia. El movimiento recomienda no consultar a los médicos y sus líderes dirigen sepelios para aquellos que —de acuerdo con la doctrina oficial— no han muerto. Durante su vida, la señora Eddy tuvo que proponer la idea del "magnetismo malicioso animal" para explicar las actividades de sus opositores, aunque este postulado contradijera su propia enseñanza.[66]

64 *The Destiny of Man,* trad. Natalie Duddington (London: Geoffrey Bles, 1937), esp. pp. 25-33, 117-22.
65 *The Problem of God* (New York: Abingdon Press, 1930), pp. 96-98, 113-38; *The Finding of God* (ibíd., 1931), p. 150; *A Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1940), pp. 276-341.
66 *Science and Health with Key to the Scriptures* (Boston: Trustees under the Will of Mary Baker G. Eddy, 1934); enseña que no existen el mal (pp. 327, 330, 480, 526), la muerte (pp. 164, 251, 292, 427, 584), la materia (pp. 124, 171, 586, 591) y se manifiesta contraria a la medicina (pp. 142 ss.); Edwin F. Dakin, *Mrs. Eddy: The Biography of a Virginal Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929), pp. 159-75, 185-87, 212-16, 501-5 (sobre el magnetismo animal malicioso).

C. LA "SOLUCION" CRISTIANA

1. *Diversas funciones del sufrimiento*

Tal como lo ha sugerido nuestro examen de los textos bíblicos, la Biblia atribuye diversas funciones al sufrimiento, sobre las cuales se ha explayado la teología cristiana.

a. El sufrimiento puede ser *retributivo* o punitivo, ya sea como consecuencia de los propios pecados o indirectamente, como consecuencia de los pecados ajenos (Gén. 3:3; Deut. 30:15; 2 Cor. 5:10).

b. El sufrimiento puede ser *disciplinario,* lo que constituye un aspecto legítimo de la relación filial con Dios (Prov. 3:11, 12; Heb. 12:5-11).

c. El sufrimiento puede ser *probatorio,* es decir una forma de prueba (Isa. 48:10; Job 2:3, 6, 9, 10).

d. El sufrimiento puede ser *revelatorio,* es decir para que se manifieste la naturaleza y el propósito de Dios por medio del sufrimiento (Jeremías, Oseas, la dimensión ejemplar del sufrimiento de Jesús).

e. El sufrimiento puede ser *vicario* o substitutivo en el sentido de que la muerte de Jesús fue a favor y en el lugar de otros.

f. El sufrimiento puede ser *testimonial,* pues los cristianos que mueren o sufren grandemente por su fe en Jesucristo y su obediencia a él, son por este medio testigos de Cristo, como muestra la historia reciente en la República Popular China y en otros lados.

g. El sufrimiento puede ser *escatológico,* es decir característico de los últimos tiempos (Mat. 24:8).[67]

2. *El sufrimiento decretado y el sufrimiento permitido*

La doctrina cristiana distingue normalmente entre lo que Dios decreta y lo que permite. Esta diferencia es necesaria en vistas a la libertad que tienen los seres humanos creados de elegir lo que se opone al propósito de Dios o al máximo bien humano. No todo el sufrimiento que Dios permite necesariamente es mandado por él.

3. *El sufrimiento sin* **karma**

La fe cristiana no tiene lugar para una doctrina del *karma,* que se basa en una estricta justicia distributiva.[68]

4. *Los límites del fenómeno de la sanidad*

La mayor parte de los cristianos contemporáneos no aceptan la doctrina

67 Seis de estas siete funciones han sido tomadas del análisis hecho por H. Wheeler Robinson del sufrimiento según el Antiguo Testamento; las hemos ubicado en un contexto más amplio. Ver *Suffering, Human and Divine* (New York: Macmillan, 1939), pp. 33-48.
68 Farmer, *The World and God,* pp. 242, 245.

corriente entre algunos pentecostales y neo-pentecostales según la cual todo dolor, toda enfermedad, toda flaqueza física y todo sufrimiento pueden ser eliminados si se pide la sanidad prometida en la obra expiatoria o salvífica de Cristo (Isa. 53:5d) y se ejercita una fe plena y genuina. El "aguijón en la carne" de Pablo pareciera ser la evidencia bíblica contraria a este punto de vista. Colin Brown (1932-) ha argüido que el nuevo pacto en Cristo decreta el perdón de los pecados pero no de la misma manera la sanidad física.[69]

5. ***Solvitur Patiendo*** *por medio de Cristo*

La "solución" cristiana al problema del sufrimiento no es tanto una explicación racional del sufrimiento como la experiencia del sufrimiento mismo en la gracia y el poder de Jesucristo. H. Wheeler Robinson (1872-1945) sostuvo con razón que *solvitur patiendo* (se resuelve sufriendo).[70] H. H. Farmer ha escrito sobre el mismo tema:

> Pero en relación con los aspectos más tenebrosos del mal, en los cuales el sufrimiento y el pecado parecen tomar una forma o producir consecuencias indudablemente disteleológicas en relación con la personalidad humana, la pretensión [de la fe cristiana] nunca ha sido explicarlos filosóficamente, sino permitirle a la persona individual por medio de Cristo tener comunión con el Dios viviente en medio de los sufrimientos, de tal manera que desaparece la necesidad de tener algo así como una explicación completa con respecto a la vida propia o a las vidas ajenas... Sin embargo, esto no significa que la experiencia y la fe cristianas no echen luz alguna sobre el problema del mal, como si se tratara de un optimismo ciego y tonto acerca de todo. Tener la victoria sobre el mal por medio de la comunión con Dios en él, significa entenderlo un poco mejor como parte de la sabiduría de un amor divino enteramente confiable, aunque mucho permanezca velado en el misterio... Existe la luz con respecto al mal, pero no es una luz completa, y no ilumina casi nada a los que no estén viviendo en alguna medida dentro del mundo reconciliado con Dios, que es su fuente.[71]

En resumen, la providencia, según la cual Dios preve y dirige todas las cosas hacia el fin que ha proyectado, incluye el sustento (Dios y la naturaleza), la soberanía (Dios y la historia) y la teodicea (Dios y el sufrimiento).

[69] *That You May Believe: Miracles and Faith* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1985), pp. 202-3.
[70] *Suffering, Human and Divine*, pp. 201-24.
[71] *The World and God*, pp. 240-41.

27

LOS MILAGROS

Los milagros están íntimamente asociados con la doctrina de la providencia y a menudo son considerados un segmento de esa doctrina. Los milagros que tienen que ver con la doctrina cristiana son principalmente los que están registrados en el Antiguo y en el Nuevo Testamentos, pero la exposición también puede abarcar los milagros posbíblicos e inclusive los contemporáneos. Cuando empleamos el término "milagro" ¿existe un acuerdo universal o por lo menos generalizado acerca de su significado básico?

Las definiciones de la expresión "milagro" elaboradas por los teólogos del siglo XX han tendido a poner énfasis en que los milagros constituyen una variación considerable de la ley natural o de los procesos naturales. Tanto J. Gresham Machen[1] como W. T. Conner[2] definieron el "milagro" como algo que trasciende la ley natural. Según Norman Leo Geisler (1932-),[3] "es una intervención divina o una interrupción del curso regular del mundo, que produce un acontecimiento inusual, pero con sentido" que "no puede ser predicho por medios naturales". Para Clive Staples Lewis un "milagro" es una "interferencia en la naturaleza por parte de un poder sobrenatural".[4] Otros autores han querido ir más allá de la trascendencia de la ley natural para tocar otras características básicas. Un milagro es "un acontecimiento de carácter extraordinario, producido por un dios y que tiene una significación religiosa" (Richard Swinburne).[5] Es "la categoría particular de las maravillas que pueden ser atribuidas a la intervención de un Dios quien es único y distinto al mundo, tal como el Dios de los cristianos" (Joseph de Tonquédec, S. J.).[6] No es solamente una "fuente de asombro" sobrenatural, sino también un acontecimiento del cual se dice que revela a "Dios, su poder, su actividad, ciertamente su interés y su amor" (M. A. H. Melinsky).[7]

Puesto que la palabra "sobrenatural" se ha empleado en las definiciones del término "milagro", uno tiende a preguntarse si las dos palabras son sinónimos teológicos. Que no lo sean necesariamente es evidente por ejem-

[1] *Christianity and Liberalism* (New York: Macmillan, 1923), p. 103.
[2] *La Revelación y Dios*, p. 353.
[3] *Miracles and Modern Thought* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), p. 13.
[4] *Miracles; A Preliminary Study* (London: Geoffrey Bles, 1947), p. 15.
[5] *The Concept of Miracle* (London: Macmillan, 1970), p. 1.
[6] *Miracles*, trad. Frank M. Oppenheim (West Baden, Indiana: West Baden College, 1955), p. 3.
[7] *Healing Miracles: An Examination from History and Experience of the Place of Miracle in Christian Thought and Medical Practice* (London: A. R. Mowbray and Company Ltd., 1968), p. 2.

plo en el hecho de que el nuevo nacimiento o la regeneración a menudo se describe como un acontecimiento "sobrenatural", pero no involucra la trascendencia de las leyes del universo físico.

Con tales definiciones en mente nos dirigimos ahora a la consideración de los milagros apuntados en la Biblia.

I. MILAGROS BIBLICOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Exodo contiene más relatos de milagros que cualquier otro libro del Antiguo Testamento. Estos incluyen la transformación de la vara de Aarón en una serpiente que se tragó otras varas (7:8-13), las diez plagas de Egipto (7:14—11:10), la columna de nube y la columna de fuego (13:21, 22), la liberación al dividir el mar Rojo (14:21, 22, 29), el maná (16:4, 5, 13-19) y el agua de la roca en Refidim (17:6, 7). Números contiene los relatos de la curación por medio de la serpiente de bronce (21:8, 9) y del asna parlante de Balaam (22:28, 30). En el libro de Josué los israelitas cruzan el Jordán en seco (3:14-17). Los libros de los Reyes contienen relatos acerca de la resucitación del hijo de la viuda de Sarepta (1 Rey. 17:19-23) y del hijo de la mujer sunamita (2 Rey. 4:32-35) así como de la curación de Naamán (2 Rey. 5:14).[8]

Tres sustantivos principales hebreos son usados en el Antiguo Testamento para identificar los milagros: *'ot, mopet* y *nipla'ot.* La palabra *'ot,* que normalmente se traduce como "señal", aparece 29 veces en el Antiguo Testamento; de estas menciones 25 se refieren a las plagas de Egipto o a las plagas, el éxodo y otros milagros emparentados. La palabra aparece repetidas veces en Exodo (4:8, 9, 17, 28, 30; 7:3, 4; 8:23; 10:1, 2) en relación con las diez plagas. Cuando se utiliza la palabra en los libros de Deuteronomio (4:34; 6:22; 7:19; 26:8; 29:3; 34:11), Josué (24:17), Jeremías (32:20, 21), Salmos (78:43; 105:27; 135:9) y Nehemías (9:10) generalmente es en conjunción con *mopet,* que se traduce "prodigios" o "milagros" y a veces parece referirse al éxodo mismo además de indicar las plagas. También puede usarse con respecto a un futuro profeta-soñador (Deut. 13:1-3).

La palabra *mopet,* una forma plural, probablemente se derivaba del verbo *yapa',* que significa "brillar, resplandecer". Así, los *mopet* eran "hechos espléndidos", "prodigios" o "milagros". Tales sucesos servían para despertar el pavor en aquellos que reconocían en ellos el obrar de Dios. *Mopet* aparece 36 veces en el Antiguo Testamento; de estas menciones 19 se refieren a las plagas de Egipto o a las plagas y el éxodo. Aunque el término a veces se encuentra solo (Exo. 4:21; 7:9; 11:9, 10; 15:11; 1 Crón. 16:12), más a menudo aparece junto con *'ot* para formar la expresión "señales y prodigios" (Exo. 7:3; Deut. 4:34; 6:22; 7:19; 26:8; 29:3; 34:11; Jer. 32:20, 21; Sal. 78:43; 105:27; 135:9; Neh. 9:10).

La palabra *nipla'ot,* que es el sustantivo plural en *nifal* del verbo *pala'* ("separar", "ser maravilloso"), transmite la idea de "cosas hechas maravillosamente" o "maravillas". Los acontecimientos a los que se aplicaba este término en el Antiguo Testamento siempre eran extraordinarios, pero no todos eran milagrosos. *Nipla'ot* se usó en referencia a las plagas (Sal. 78:12) y probablemente a las plagas juntamente con el éxodo (Sal. 105:5; 1 Crón. 16:12, 24). En el Salmo 105:5 puede estudiarse el uso tanto de *mopet* como de *nipla'ot,* y en el Salmo 105:27 puede examinarse el uso de *'ot* y de *mopet.* Dale Moody ha sostenido que los relatos de las diez plagas y del Exodo son "una combinación de lo natural con lo sobrenatural".[9]

En Sabiduría de Salomón 19:6-8 se interpreta el momento de cruzar el mar Rojo como una remodelación del orden creado.[10]

B. NUEVO TESTAMENTO

Alan Richardson (1905-75) introdujo su estudio de los milagros en los Evangelios con una exposición del poder de Dios, especialmente del poder de Dios en Jesucristo.[11] Reginald Horace Fuller (1915-), afirmando que los "milagros fundacionales" de cada uno de los Testamentos fueron el éxodo y la muerte-resurrección de Jesús, aseveró que ambos estaban flanqueados por milagros "preliminares" y "acompañantes". En el caso del éxodo los milagros preliminares fueron las plagas y los milagros acompañantes fueron "la división del mar Rojo, la columna de fuego por la noche y la columna de nube durante el día, el agua de la roca y el maná". En el caso de la muerte-resurrección de Jesús, los milagros preliminares fueron las sanidades, los exorcismos y los milagros en la naturaleza realizados por Jesús, mientras que los milagros acompañantes fueron la concepción virginal, la transfiguración y las apariciones del resucitado.[12] Los Evangelios canónicos supusieron la historicidad de los milagros registrados; las preguntas acerca de la historicidad o de la posibilidad filosófica de la existencia de los milagros surgió más tarde.

1. Terminología

Cuatro palabras griegas se utilizaron repetidamente en el Nuevo Testamento para comunicar el concepto del milagro.

a. El sustantivo *dynamis,* que también puede significar "poder" en general, se utilizó en los Sinópticos, en Pablo, Hechos y Hebreos con el sentido de "acción u obra poderosa" o "milagro". El término podía referirse a milagros ejecutados por Jesús (Mar. 6:2e; Mat. 11:20a; Luc. 19:3b; Hech. 2:22b) o por sus discípulos (Mar. 9:39c), a los milagros que Jesús no pudo realizar (Mar. 6:5; Mat. 13:58), a los milagros apostólicos (2 Cor. 12:12; Hech. 8:13b; 19:11; Heb. 2:4) y al don de obrar milagros (Gál. 3:5; 1 Cor. 12:10a, 28d).

b. El sustantivo *erga,* que significa "obras", es un término característicamente juanino cuando connota un milagro. Aunque *erga* puede referirse a los

---

[8] Ver A. Allen Brockinham, *Old Testament Miracles in the Light of the Gospel* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1907).

[9] *The Word of Truth,* pp. 162, 163.
[10] Melinsky, *Healing Miracles,* pp. 13-15.
[11] *The Miracle-Stories of the Gospels* (London: SCM Press Ltd., 1941), pp. 1-19.
[12] *Interpreting the Miracles* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), p. 10.

milagros efectuados por Jesús (Juan 7:3b; 15:24a), más a menudo se refiere a los del Padre (5:20b, 36b, c; 9:3, 4a; 10:25b, 32, 37, 38a; 14:10c, 11).

c. El sustantivo *semeion*, traducido como "señal" y bastante similar en su significado al *'ot* hebreo, se utilizó en los cuatro Evangelios, Pablo, Hechos y Hebreos. Se refería a una transformación física o material que tenía significación espiritual. El término se aplicaba a los milagros que los fariseos y otros requerían de Jesús (Mar. 8:11, 12; par. Mat. 12:38, 39; 16:1, 4; Luc. 11:29; Juan 4:48b; 6:30b), a milagros realizados por Jesús (Juan 20:30; Hech. 2:22b; 4:30b), a los milagros apostólicos (2 Cor. 12:12; Rom. 15:19a; Hech. 2:43b; 5:12a; 6:8; 8:13a; 14:3; 15:12b; Heb. 2:4), a los milagros de Moisés (Hech. 7:36) y a falsos milagros escatológicos (2 Tes. 2:9).

d. El sustantivo *teras*, generalmente traducido como "maravillas", nunca se empleó por sí solo en el Nuevo Testamento en referencia a los milagros obrados por Jesús; se utilizó aisladamente para hablar de los actos de los falsos cristos (Mar. 13:22 par. Mat. 24:24). Juntamente con *semeion*, *teras* conformaba la expresión "señales y maravillas", que se usó repetidas veces en relación con los milagros de Jesús. Se aplicó a los milagros buscados de Jesús (Hech. 4:48), realizados por Jesús (Hech. 2:22; 4:30b), a los milagros apostólicos (Rom. 15:19a; Hech. 2:43b; 5:12a; 6:8; 14:3; 15:12b; Heb. 2:4), a los milagros de Moisés (Hech. 7:36) y a los presuntos milagros escatológicos (2 Tes. 2:9).

Tres sustantivos adicionales, usados frecuentemente en la literatura pagana, se utilizan una vez cada uno en el Nuevo Testamento. Se trata de *paradoxa*, "maravillas", en Lucas 5:26; *thaumasia*, "maravillas" en Mateo 21:15 y *aretai*, "virtudes", en 1 Pedro 2:9b, aunque puede argumentarse que en este último texto no es trata necesariamente de una referencia a los milagros.[13]

2. Clasificación

Existen diversos esfuerzos por clasificar los milagros referidos por los Evangelios. Edwin Basil Redlich (1878-1960) empleó un esquema doble: los milagros naturales y los milagros de sanidad.[14] En un abultado estudio, Hendrik van der Loos aplicó el mismo tipo de clasificación,[15] mientras que Leopold Sabourin incluyó las resucitaciones entre los milagros naturales.[16] Dale Moody, extendiéndose más allá de los Evangelios, agregó los milagros históricos (el éxodo, la muerte-resurrección de Jesús) a las dos categorías de Redlich y van der Loos.[17] C. S. Lewis propuso dos esquemas de clasificación, uno más elaborado y el otro consistiendo en dos partes. Según el primer esquema, hubo seis clases de milagros relacionados con Jesús:

[13] Fuller, *Interpreting the Miracles*, p. 17.
[14] *Form Criticism: Its Value and Limitations* (London: Duckworth, 1939), pp. 115-34.
[15] *The Miracles of Jesus, Supplements to Novum Testamentum*, vol. 9 (Leiden: E. J. Brill, 1968), pte. 4.
[16] *The Divine Miracles Discussed and Defended* (Rome: Officium Libri Catholici, 1977), caps. 6-7.
[17] *The Word of Truth*, pp. 163-65.

- Milagros de fertilidad
  - La conversión del agua en vino en Caná
  - La alimentación de los cinco mil
  - La alimentación de los cuatro mil
  - La multiplicación de los pescados
  - La concepción virginal de Jesús
- Milagros de sanidad (numerosos ejemplos)
- Milagro de destrucción
  - Maldición de la higuera estéril
- Milagros de dominio sobre lo inorgánico
  - Jesús calma la tempestad
  - Jesús camina sobre las aguas
- Milagros de reversión
  - Resucitaciones de muertos
- Milagros de perfeccionamiento o glorificación
  - Transfiguración de Jesús
  - Resurrección de Jesús
  - Ascensión de Jesús

El segundo esquema de clasificación de Lewis, que contempla los milagros "de la Antigua Creación" y "de la Nueva Creación", combina las categorías del primer esquema. Los milagros de las primeras tres categorías y el apaciguamiento de la tempestad son los milagros "de la Antigua Creación" mientras que el caminar sobre las aguas y los milagros de las dos últimas categorías del esquema anterior pertenecen a la "Nueva Creación". Los primeros son milagros que reproducen de un modo especial las operaciones naturales de Dios sobre el universo, y los segundos son milagros que "enfocan en un punto particular... las operaciones futuras de Dios sobre el universo". Sin embargo, aun con todos estos esfuerzos por clasificarlos, Lewis llegó a la conclusión de que el "Gran Milagro" fue la encarnación de Jesucristo. Además, "[t]odos los otros milagros son una preparación de éste, lo exhiben o resultan de él".[18]

No solamente se han realizado esfuerzos por clasificar todos los milagros de los Evangelios, sino que los estudiosos del Nuevo Testamento han descubierto configuraciones especiales de las historias de los milagros en los Evangelios. Esto es el caso particularmente del Evangelio de Juan, en el cual siete historias de milagros parecen configurar un "libro de las señales": el agua que se hizo vino en las bodas de Caná (2:1-11), la sanidad del hijo de un oficial (4:46-54), la sanidad del paralítico en Betesda (5:1-9), la alimentación de los cinco mil (6:1-13), Jesús camina sobre el agua (6:16-21), Jesús sana a un ciego de nacimiento (9:1-34) y la resucitación de Lázaro (11:1-44). Algunos sostienen que el cuarto evangelista tomó y adaptó estas historias de un libro que surgió después que se hubieran escrito los Sinópticos.[19]

[18] *Miracles*, pp. 131-95. Colin Brown, *That You May Believe*, pp. 48-49, ha sugerido que Lewis solo pudo pasar de una teología natural en torno a una "mente cósmica" personal al "Dios obrador de milagros del Nuevo Testamento" por medio de un "salto de fe".
[19] Fuller, *Interpreting the Miracles*, pp. 88-109, esp. 90. Fuller asimismo ha señalado "cinco grupos" de

3. Propósitos

Al estudiar los milagros registrados en el Nuevo Testamento resulta fácil plantear preguntas básicas acerca de su propósito. ¿Por qué Jesús hizo milagros? ¿Por qué se efectuaron milagros por medio de los apóstoles? ¿Por qué se les dio un lugar tan prominente a las historias de los milagros en el Nuevo Testamento, especialmente en los Evangelios?

a. Acerca de los milagros de Jesús

Sobre este tema han existido diferencias interpretativas y no pocas disputas. En primer lugar, describiremos las diversas respuestas que pueden extraerse del Nuevo Testamento. En segundo lugar, identificaremos y evaluaremos las interpretaciones cristianas modernas de estos propósitos.

1) Propósitos conectados con los textos del Nuevo Testamento

a) La glorificación

En los relatos acerca de seis sanidades diferentes en los Evangelios (Mar. 2:12; Luc. 7:16; 13:13; 17:15; 18:43; Juan 11:4) se menciona específicamente que el que había sido sanado o los que presenciaron la curación, o ambos, glorificaron y alabaron a Dios. ¿Constituye esta expresión recurrente de la alabanza y la gloria uno de los propósitos de los milagros de Jesús?

b) La compasión

En los relatos acerca de tres sanidades distintas (Mar. 1:41; Luc. 7:13; Mat. 20:34) se hace mención específica de que Jesús "se conmovió" o "se compadeció"de los que fueron curados. ¿Necesita este factor ser incluido entre los propósitos de las curaciones de Jesús?

c) La significación

En el "libro de las señales" del Evangelio de Juan los milagros se entienden claramente como "señales" o pruebas del poder y de la actividad salvífica de Dios en y por medio de Jesús, el Hijo de Dios. En los Sinópticos, los milagros se conectan con el acercamiento del reino de Dios. En Juan 9:3, 38 la restauración de la vista parece ser un paso hacia la fe en Jesús como Mesías. Cada vez que los milagros son vistos como "señales" se los considera una parte integral de la misión y del ministerio de Jesús. ¿Puede este propósito ser excluido de la lista de propósitos de los milagros de Jesús?

milagros en Marcos, un total de diez milagros en Mateo, y subrayado que para Lucas los milagros fueron "el aspecto más importante del ministerio de Jesús" (pp. 69-87, esp. 69, 77 y 84). Ver también Ray Summers, *Behold the Lamb: An Exposition of the Theological Themes in the Gospel of John* (Nashville: Broadman Press, 1979), p. 14.

2) Interpretaciones modernas de estos propósitos

El punto de vista ortodoxo corriente en siglos anteriores, tal como lo expresa William Paley (1743-1805)[20] era que los milagros de Jesús eran pruebas absolutas de su divinidad. Luego surgió la posición protestante liberal según la cual eran expresiones de poder al servicio de una compasión humanitaria.[21] La Crítica de las formas, representada por Rudolf Bultmann y Martin Dibelius, sostenía que las historias de los milagros reflejaban una visión de Jesús entendido como poderoso taumaturgo.[22] Más recientemente los estudiosos europeos del Nuevo Testamento han puesto su énfasis sobre los milagros en cuanto señales —no en cuanto pruebas absolutas— del reino de Dios que se acerca en la persona, el ministerio y la muerte-resurrección de Jesús.[23]

Frente a afirmaciones tan diversas, ¿qué debemos concluir acerca del propósito o de los propósitos de los milagros de Jesús? Las pruebas de Paley no pueden tomarse de modo tal que se excluya la fe como respuesta esencial a los milagros de Jesús. La compasión de Jesús no debe ser vista únicamente como representativa del humanitarismo, pues también puede entenderse como la compasión divina en la obra del Dios-hombre. La preocupación de la Crítica de las formas con la realización de milagros olvida integrar los milagros con la misión y el ministerio de Jesús como un todo. El énfasis más reciente acerca de las señales tiene mucho a su favor, pero no tiene por qué descartar otros propósitos tales como la compasión divina y la glorificación de Dios.

b. Acerca de los milagros apostólicos

El propósito de los milagros obrados por medio de los apóstoles ha sido un tema mucho menos controvertido. Generalmente se los ha explicado como señales del reino de Dios o como confirmaciones de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés.

c. Acerca de las historias de milagros en el Nuevo Testamento

Pero —puede preguntarse— ¿por qué se incluyeron tantas historias de milagros en el Nuevo Testamento? En el Evangelio de Marcos, el 31 por ciento de los versículos está dedicado a relatos acerca de milagros.[24] ¿Qué

[20] *The Evidences of Christianity*, pte. 1, cap. 6; pte. 3, caps. 4 y 5, en *The Works of William Paley, D.D.* (London: William Smith, 1838), pp. 222-24, 354, 359.
[21] Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (2da. ed.; London: Macmillan, 1935), p. 133; William Barclay, *The Mind of Jesus* (New York: Harper and Brothers, 1961), p. 81.
[22] Bultmann, *The History of the Sinoptic Tradition*, trad. John Marsh (2da. ed. rev.; Oxford: Basil Blackwell, 1972), pp. 209-44, esp. 219, 226, veía a los milagros de sanidad como expresiones del poder divino y los exorcismos como muestras de la autoridad mesiánica; Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trad. Bertram Lee Woolf (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), pp. 70-103.
[23] Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels;* Edwyn C. *Hoskyns, Cambridge Sermons* (London: S.P.C.K., 1938; ed. reimpr. 1970), pp. 56, 60; William Manson, *Jesus the Messiah: The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ, with Special Reference to Form-Criticism* (London Hodder and Stoughton, 1943), pp. 43-46.
[24] Melinsky, *Healing Miracles*, p. 15.

propósitos llevaron a una inclusión tan extensa de materiales relacionados con los milagros? Alan Richardson ha intentado desarrollar una respuesta detallada. En primer lugar, la iglesia primitiva tenía la convicción de que los poderes asociados con el acercamiento del reino de Dios habían sido manifestados en Jesús el Mesías y Señor. Los milagros, que reflejaban tales poderes, parangonaban las enseñanzas de Jesús acerca del reino y eran "la manifestación de la actividad del Espíritu". En cuanto eran señales, los milagros eran "parábolas puestas en ejecución, no meras 'historias portentosas' u ocasionales obras de caridad... ni tampoco meras reminiscencias históricas". En segundo lugar, las historias de milagros cumplían un propósito didáctico. Presentan a Jesús como quien sana, exorciza y perdona los pecados, proveyendo material para "la instrucción y la exhortación" cristianas. En tercer lugar, los relatos de milagros proveían la posibilidad a los evangelistas de exponer aplicaciones espirituales que iban más allá de los relatos mismos; en este punto Richardson no es muy convincente.[25] Deberíamos agregar, como lo ha hecho Anton Fridrichsen (1888-1953), que los milagros apostólicos probablemente hayan sido incluidos en Hechos y en las Epístolas porque se los entendía como parte de la misión cristiana. Así, "los milagros manifiestan el poder divino que sustenta a la misión, actúa por su medio y ha creado nuevamente todas las cosas en las esferas ética y material".[26]

En resumen, hemos visto que los milagros de Jesús fueron puestos por obra principalmente como señales del acercamiento del reino de Dios o de la era mesiánica, pero hemos admitido la existencia de propósitos secundarios tales como la compasión divina y la glorificación de Dios. Los milagros apostólicos fueron realizados como señales de la era mesiánica y del advenimiento del Espíritu Santo. La inclusión de numerosas historias de milagros en los Evangelios, así como en Hechos y en las Epístolas puede explicarse en función de los propósitos de los milagros y de las necesidades de la comunidad cristiana primitiva.

II. LOS MILAGROS SEGUN LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. LA EDAD PATRISTICA

Colin Brown recientemente ha planteado la pregunta de si los judíos palestinos de la época de Jesús lo vieron a éste como cumplimiento de Deuteronomio 13:1-5, pasaje que enseñaba que un futuro profeta-soñador que anunciara y realizara "una señal o un prodigio", debía ser muerto para evitar que los israelitas siguieran a otros dioses.[27] Como quiera que se responda a la pregunta de Brown, no es difícil encontrar evidencia de que los judíos de

[25] *The Miracle-Stories of the Gospels*, pp. 38-99. Fuller, *Interpreting the Miracles*, p. 67, ha puesto énfasis en que mientras que Jesús intepretó los milagros como "señales del advenimiento del reino final de Dios", la iglesia primitiva los intepretó a la luz de su resurrección como "señales de que él era el Mesías".
[26] *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, trad. Roy A. Harrisville y John S. Hanson (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972), pp. 56-63, esp. 60.
[27] *That You May Believe*, pp. 107, 115-17.

los primeros dos siglos d. de J.C. acusaron a Jesús de haber utilizado la magia para realizar sus milagros. Justino Mártir, Orígenes, Arnobio y Lactancio se explayaron acerca de esta acusación y frente a ella desarrollaron una defensa apologética. Fridrichsen pensaba que esta acusación judía sirve para entender por qué los autores cristianos de los siglos II y III hicieron poco uso de los milagros de Jesús para probar la validez de su misión.[28] Sin embargo, más tarde, Atanasio entendió estos milagros como la proclamación del señorío de Jesús sobre la naturaleza y Gregorio de Nicea los magnificó como "mayores que la naturaleza". Agustín de Hipona ha sido llamado "el primero en esbozar una doctrina sistemática del milagro". Pero según Melinsky, Agustín

> puso tanto énfasis en el valor del milagro como señal que por poco descuida su trascendencia. Ve la intervención divina no tanto como un acto del poder creativo de Dios sino como un despertar de semillas ya plantadas en las cosas por la mano de la Providencia.[29]

Agustín trató la cuestión de lo natural y lo sobrenatural en *La Ciudad de Dios:*

> Pues ¿cómo puede ser contrario a la naturaleza lo que ocurre por la voluntad de Dios, puesto que la voluntad de tan poderoso Creador indudablemente es la naturaleza de cada cosa creada? Un prodigio, por lo tanto, no ocurre de modo contrario a la naturaleza, sino contrariamente a lo que nosotros entendemos por naturaleza.[30]

B. LA ERA MEDIEVAL

Con Tomás de Aquino y el redescubrimiento de Aristóteles, cuando la teología se había tornado una ciencia, el énfasis en relación con los milagros pasó del propósito de los milagros y la respuesta humana a ellos en fe, a "la naturaleza de la intervención divina en un acontecimiento milagroso". El mérito de los milagros como "señales" cedió a "la trascendencia del acto poderoso de Dios".[31] Tomás todavía podía escribir acerca de ambas facetas, pero era dominante el aspecto de poder:

> Dos asuntos pueden ser considerados en los milagros. Uno es lo que ocurre: esto es algo que sobrepasa las facultades de la naturaleza; en este sentido los milagros son llamados virtudes [actos de poder]. El otro asunto es el propósito por el cual son obrados los milagros, a saber: la manifestación de algo sobrenatural; en este sentido comúnmente son llamados *señales*, pero a causa de alguna excelencia pueden recibir el nombre de *maravilla* o *prodigio*, para indicar algo que viene de lejos.[32]

[28] *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, pp. 87-95.
[29] *Healing Miracles*, pp. 38-42, esp. 41.
[30] *De Civitate Dei*, 21.8.2.
[31] Melinsky, *Healing Miracles*, pp. 42-43.
[32] *Summa Theologica*, 2-2.178.1, resp. obj. 3, trad. Fathers of the English Dominican Province.

C. EL PERIODO DESPUES DE LA REFORMA Y EL PERIODO MODERNO

Puesto que los milagros no fueron un tema en discusión durante la Reforma protestante, dirigiremos nuestra atención ahora a los períodos posteriores. Con el advenimiento del deísmo y de la Ilustración y con el concomitante desarrollo de las ciencias naturales y físicas, los milagros se tornaron una verdadera manzana de la discordia, especialmente en lo que se refería a la historicidad o realidad de los materiales bíblicos. Este "gran debate" acerca de los milagros ha sido investigado muy detalladamente por lo menos por tres autores: John Stewart Lawton,[33] quien lo rastreó desde los primeros deístas del siglo XVII hasta la obra de Alan Richardson (1941); Robert M. Burns (1942-),[34] quien pasó revista desde Joseph Glanvill (1681) hasta David Hume (1750); y Colin Brown,[35] quien lo escrudiñó desde Baruch Spinoza (1670) hasta Rudolf Bultmann (1919) y Paul Tillich (1953). A pesar de la importancia de los principales detractores de los milagros (Anthony Collins, Thomas Woolston, David Hume, T. H. Huxley, J. M. Thompson) y de sus principales defensores (William Paley, John Wesley, Samuel T. Coleridge, J. B. Mozley, Richard C. Trench, B. F. Westcott, D. S. Cairns) con sus respectivos argumentos, no es posible considerarlos aquí en detalle. Más bien, a continuación, al examinar las principales objeciones a los milagros, trataremos algunos de los conceptos que se destacaron en el prolongado debate.[36]

III. LA VALIDEZ DE LOS MILAGROS

Aunque sería una tarea temible o bien imposible detallar todas las objeciones concebibles a los milagros bíblicos o inclusive todas las que han sido publicadas, es factible prestar atención a algunas de las principales líneas de objeción a los milagros bíblicos.

A. LOS MILAGROS Y LA LEY NATURAL: LA OBJECION DE LOS DEISTAS DEL SIGLO XVIII

A partir de la época del deísmo se ha objetado que los milagros son imposibles porque infringen la ley natural. Algunas veces se ha dicho que los antiguos creían en los milagros porque no conocían las leyes de la naturaleza, pero que la gente moderna, consciente de tales leyes, se ve obligada a rechazar los milagros.

Dadas tales consideraciones, ¿cómo ha de definirse la expresión "ley natural"? C. S. Lewis ha observado que existen por lo menos tres posibles definiciones. En primer lugar, la ley natural podría significar "los meros hechos brutos [de la naturaleza], que se conocen solamente por medio de la observación, cuyo sentido no puede descubrirse". En segundo lugar, podría significar "la aplicación de la ley de los promedios" de manera que "los acontecimientos imposibles" serían "tan abrumadoramente improbables —según la estadística— que no podrían ser tomados en cuenta". En tercer lugar, la ley natural podría significar las "verdades necesarias", cuya "contradicción constituiría un sin-sentido".[37] Existen, por cierto, otras definiciones, tales como la de Georgia Harkness, que se corresponde con la segunda de Lewis: "La formulación de una regularidad observada en los acontecimientos naturales."[38] Lewis arguyó que ni su primera ni su segunda definición proveen" certeza alguna de que no existan los milagros", pero notó que la tercera definición "parece a primera vista presentarles un obstáculo insalvable a los milagros". Tomando como ejemplo dos bolas de billar que parecerían tener el mismo destino, mostró como "un lugar áspero en la tela" y la ayuda del taco de billar constituyen "interferencias" que llevan a distintos destinos. Así, en sus milagros Dios provee la agencia especial o la interferencia. Lewis concluyó que "se puede afirmar enfáticamente que un milagro no es un acontecimiento sin causa o sin resultados. Su causa es la actividad de Dios: sus resultados se ajustan a la ley natural".[39] Sin embargo, Harkness previno acerca de una interpretación deísta de los milagros según la cual Dios se entremete desde afuera como si no tuviera nada que ver con los procesos naturales".[40] Harry Emerson Fosdick intentó tomar en cuenta el problema de la ley natural en su definición del término "milagro": "Un milagro es el uso que hace Dios de sus propios poderes observantes de la ley para realizar su voluntad para nuestras vidas y para el mundo de maneras que nos sorprenden."[41]

Ha de tenerse cuidado, no sea que la ley natural sea entendida como el destino o como una fuerza que gobierna el orden natural. Más bien, Dios utiliza lo que los seres humanos llaman la ley natural. La ley natural es una manifestación de la regularidad de la naturaleza, mientras que el milagro es una desviación o una trascendencia de la ley natural, sin ser su violación.[42] Asimismo, Patrick Nowell-Smith (1914-) ha sugerido que los milagros bien pueden —en medio del panorama cambiante de las ciencias— apuntar a leyes naturales apenas conocidas o que aún no han sido esclarecidas.[43]

B. LOS MILAGROS Y LA CRITICA DE LOS SINOPTICOS: LA OBJECION DE LA CRITICA BIBLICA DEL SIGLO XIX

La crítica literaria del Nuevo Testamento en el siglo XIX se encaminó hacia ciertas conclusiones ampliamente aceptadas. Entre éstas se encuentran la idea de la falta de confiabilidad histórica del Evangelio de Juan y la hipótesis de la existencia de documentos que sirvieron como fuentes de los Evangelios

33 *Miracles and Revelation* (New York: Association Press, 1960).
34 *The Great Debate on Miracle: From Joseph Glanvill to David Hume* (Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell University Press, 1981).
35 *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), esp. pp. 31, 248-51, 172.
36 Ver abajo, sección III.

37 *Miracles*, pp. 67-68.
38 *The Providence of God*, p. 151.
39 *Miracles*, pp. 60-64.
40 *The Providence of God*, pp. 150-51, 156.
41 *The Modern Use of the Bible*, p. 162.
42 Conner, *La Revelación y Dios*, p. 353.
43 "Miracles", en Flew y MacIntyre, ed., *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 243-53.

sinópticos (Marcos, Q, M, L).[44] Algunos eruditos críticos del Nuevo Testamento y otros supusieron que el estudio de los Sinópticos llevaría a concluir que los primeros relatos acerca de Jesús y de su ministerio carecían de milagros. Tales estudiosos tendían a suponer que podían extirpar los milagros del retrato que los Sinópticos presentan de Jesús.

Sin embargo, la crítica de las fuentes de los Evangelios no produjo las conclusiones esperadas. El Evangelio de Marcos, que junto con Q es considerado el material más antiguo, contiene referencias a unos 18 milagros, sin contar la Transfiguración y la resurrección de Jesús. Q, que sería una colección de los dichos o las enseñanzas de Jesús, contiene el relato de un milagro, la curación de un mudo endemoniado (Mat. 9:32-34). Los esfuerzos por fechar los relatos de los milagros en un período tardío y por atribuirlos a la fantasía posterior de la iglesia primitiva o de los autores de los Evangelios, contradicen la fecha temprana que se le atribuye a Marcos, con su abundancia de historias milagrosas. Los esfuerzos por expurgar los milagros de los relatos de Marcos, sosteniendo que no pertenecían al Evangelio original, carecen del apoyo de la crítica textual. Los esfuerzos por descubrir un Jesús sin milagros en los Evangelios sinópticos ha fallado salvo cuando se aplican métodos que no son históricos y/o críticos. "El esfuerzo por volver a un Cristo no milagroso ha fallado señaladamente."[45]

No solamente los Evangelios canónicos sino también "el gran milagro",[46] por usar la expresión de Lewis, es decir la encarnación, apunta a los milagros. "Las obras sobrenaturales son la expresión natural de una persona sobrenatural."[47] "La curación fue una parte inseparable del estilo de su obra y del de la obra de sus apóstoles."[48]

C. LOS MILAGROS Y LAS PRUEBAS CIENTIFICAS: LA OBJECION DEL NATURALISMO/CIENTIFICISMO DEL SIGLO XX

Gran parte del rechazo contemporáneo a los milagros bíblicos proviene de la idea de que la ciencia moderna invalida los milagros. A menudo se dice que solamente lo que puede comprobarse científicamente puede ser aceptado como válido. Tal afirmación supone tanto que las pruebas científicas se basan en todos los datos existentes como que las pruebas científicas siempre obtienen resultados absolutamente uniformes. Según la misma línea puede, por supuesto, cuestionarse la existencia de Dios. Sin embargo, tales conclusiones no están tomadas estrictamente del uso del método científico de la observación y la verificación, sino que resultan del oscurecimiento del método científico por la filosofía cientificista, que excluye toda posibilidad de obtener conocimientos por medio de otra fuente, así como la existencia de

[44] El Evangelio de Marcos era considerado una fuente de Mateo y Lucas; una fuente didática, Q, habría sido utilizada por los tres Sinópticos; Mateo habría empleado su fuente especial propia M, y del mismo modo Lucas su fuente especial propia, L.
[45] Conner, *La Revelación y Dios*, p. 363.
[46] *Miracles*, cap. 14.
[47] Conner, *La Revelación y Dios*, p. 365.
[48] William Barclay, *The Mind of Jesus*, p. 67.

conocimientos de otro tipo. La observación y la verificación científicas no abarcan todos los datos y no conllevan resultados absolutamente uniformes. Tales comprobaciones necesariamente están muy alejadas cronológicamente de los milagros bíblicos, aunque no de los milagros contemporáneos. Aunque puede ser que traten con fenómenos que no se explican facilmente en términos de la ciencia, las comprobaciones científicas no tienen un medio que les permita tomar en cuenta el propósito y la actividad redentores y recreativos de Dios.

D. LOS MILAGROS Y LA TECNICA DE LA CURACION MENTAL: LA INTERPRETACION DE LA PSICOTERAPIA DEL SIGLO XX

Las objeciones a los milagros bíblicos previamente examinadas han sido enteramente esfuerzos por invalidar los relatos bíblicos, mientras que esta posición intenta reinterpretar los relatos. Esta posición apunta específicamente a los milagros de sanidad de Jesús. Tales sanidades se interpretan como curaciones mentales o formas de curación mental, pues Jesús habría dominado la técnica de la curación mental, una técnica que también puede ser empleada por las personas modernas. A fines del siglo XIX la Ciencia Cristiana de la señora Eddy y el movimiento paralelo del Nuevo Pensar comenzaron a sostener que podían alejar la ilusión de la enfermedad y del sufrimiento de las mentes de quienes sufrían, realizando así "sanidades". Más allá de estos movimientos, estuvieron quienes afirmaron que los relatos de sanidades en los Evangelios eran ejemplos tempranos de curaciones mentales que se habían repetido muchas veces en los siglos posteriores. S. Vernon McCasland (1896-)[49] desarrolló una tesis según la cual la posesión demoníaca en el Nuevo Testamento era "una expresión antigua que denotaba la enfermedad mental" y que tiene paralelos en otras culturas antiguas y modernas. Así, los exorcismos en el Nuevo Testamento se interpretan como curaciones mentales sin referencia a los espíritus malignos ni a los seres demoníacos. El acceso psicoterapéutico a las sanidades de Jesús puso poco o ningún énfasis en el poder de Dios o en los milagros como señales del reino de Dios. Además, quienes interpretan así las sanidades de Jesús pueden negar todos los otros milagros bíblicos utilizando premisas naturalistas u otras.

E. LOS MILAGROS Y LA DESMITOLOGIZACION: LA OBJECION DEL BULTMANNIANISMO DEL SIGLO XX

La desmitologización del Nuevo Testamento por parte de Rudolf Bultmann se basó en una definición de "mitología" que incluía lo milagroso en lo mítico. "La mitología es el uso de imágenes para expresar lo sobremundano en función de lo mundano, lo divino en función de la vida humana, el otro lado en función de este lado."[50] Pareciera que esta definición de

[49] *By the Finger of God: Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness* (New York: Macmillan, 1951), esp. p. v.
[50] "New Testament and Mythology", en Hans W. Bartsch, ed., *Kerygma and Myth*, p. 10, n. 2.

Bultmann necesariamente abarca el lenguaje de los milagros, puesto que los milagros involucran la interacción de lo divino con lo humano. Fue tarea de la desmitologización reinterpretar las historias de milagros de los Evangelios usando las categorías de una autocomprensión existencialista.[51] La resurrección de Jesús se incluía en el alcance de la desmitologización pues, contrariamente a la muerte de Jesús, fue separada de la historia y reducida a la fe de los creyentes cristianos en la continuidad de Jesús.

La desmitologización de Bultmann es la aplicación radical a los Evangelios neotestamentarios de la bifurcación entre el mundo de los fenómenos u objetivo y el mundo de los noúmenos o subjetivo que introdujo Manuel Kant a la filosofía moderna y que ha dominado gran parte de la teología y de la filosofía alemanas poskantianas. Una vía de acceso a los milagros bíblicos válida y sostenible precisa y de hecho exige una interpretación de la realidad más unificada de la que ofrece la tradición kantiana.[52]

Algunos pensadores del pasado reciente tales como William Barclay (1907-78) han intentado una espiritualización de los milagros neotestamentarios semejante a la desmitologización bultmanniana. En relación con la resurrección de Lázaro (Juan 11) Barclay escribió que Jesús le perdonó un gran pecado a Lázaro, un pecado que le había causado una tristeza parecida a la muerte; así Barclay evitó hablar de la resurrección de Lázaro de la muerte. Según Barclay, las historias de los milagros de Jesús "no cuentan de cosas que *ocurrieron* sino de cosas que *ocurren*".[53]

En resumen, los deístas y otros se han opuesto a los milagros bíblicos, refugiándose en la ley natural; los críticos bíblicos y otros han hecho lo propio usando la crítica de los Sinópticos; así también los naturalistas y cientificistas apuntando a las comprobaciones científicas y la escuela bultmanniana hablando de la desmitologización, mientras que los psicoterapeutas han propuesto una vía de acceso alternativa a las curaciones de Jesús. Hemos respondido a estos puntos de vista, sosteniendo la validez de los milagros bíblicos.

IV. LOS MILAGROS: ¿POSAPOSTOLICOS Y CONTEMPORANEOS?

¿Han acontecido milagros genuinos durante la historia posapostólica del cristianismo y siguien aconteciendo hoy? Si es así, ¿con qué fin y con cuáles resultados? Se trata de interrogantes sobre las cuales los cristianos actuales no han podido ponerse de acuerdo.

---

[51] Ibíd., p. 12.

[52] Un biblista alemán, Gerd Theissen (1943-), *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, trad. Francis McDonagh y ed. John Riches (Philadelphia: Fortress Press, 1983), p. 299, ha observado recientemente:

> Mientras que Goethe todavía podía afirmar que el milagro era el hijo preferido de la fe, los exégetas modernos causan por lo contrario la impresión de que el milagro es el hijo ilegítimo de la fe, por cuya existencia tratan de disculparse con cierta perplejidad. El orgullo de la iglesia antigua por los milagros se ha transformado en todo lo opuesto.

[53] *The Mind of Jesus*, pp. 84-88, esp. 88.

A. ¿SUCEDEN LOS MILAGROS HOY?

Las denominaciones o confesiones cristianas, así como las personas cristianas particulares han sostenido tres puntos de vista básicos.

1. *La limitación a la era bíblica*

Según esta posición, los milagros ocurrieron durante la era bíblica, como parte de la historia de la salvación registrada en el Antiguo y en el Nuevo Testamentos. Uno de los principales argumentos a favor de esta posición es la interpretación de los milagros de Jesús y de los milagros apostólicos como "señales" del acercamiento del reino de Dios en la persona, el ministerio, los hechos y la muerte-resurrección de Jesús. Las señales no habrían sido necesarias en los siglos posteriores. Benjamin B. Warfield sostuvo que los milagros, cuyo propósito era la "autenticación de los apóstoles como mensajeros de Dios", cesaron después de la muerte de los discípulos de los apóstoles.[54] Por consiguiente, todos los acontecimientos que han sido llamados milagrosos en los siglos posteriores no lo fueron.

2. *La limitación a la era bíblica y patrística*

Algunos anglicanos han sostenido que los milagros siguieron ocurriendo durante la era de los Padres de la Iglesia y que cesaron en la primera parte del siglo IV d. de J.C. Esta conclusión se deriva y depende de una visión específica acerca de la especial importancia de la era patrística.[55]

3. *La carencia de límites*

Quienes sostienen este punto de vista rehúsan limitar la realización de los milagros a un período específico e insisten en la existencia de los milagros contemporáneos, así como de los milagros en los siglos anteriores. Los católicos romanos, los pentecostales y los neo-pentecostales de la segunda mitad del siglo XX afirman firmemente este punto de vista, pero otros indudablemente también lo sostienen, aunque menos enfáticamente. No pocas denominaciones nunca han tomado una posición específica en relación con una de estas posiciones. Es tarea vana buscar, por ejemplo, referencia alguna a esta cuestión en las confesiones de fe bautistas de los siglos XVII a XX.[56]

---

[54] *Counterfeit Miracles* (New York: Charles Scribner's Sons, 1918; ed. reimpr.; London: Banner of Truth Trust, 1972), cap. 1, esp. pp. 21, 23-24.

[55] En ibíd., pp. 6-8, Warfield citó como representantes de la posición anglicana a Conyers Midleton, John Tillotson, Nathaniel Marshall, Henry Dodwell, Daniel Waterland, John Chapman, William Whiston, y John Wesley.

[56] William L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, passim.

B. LOS EJEMPLOS

1. *Los milagros marianos y hagiológicos católicos romanos*

Entre los católicos romanos se ha afirmado numerosas veces la incidencia de curaciones ocurridas por medio de la intercesión de la Virgen María y de los santos canonizados de la Iglesia católica romana. Estos se han citado especialmente durante los siglos XIX y XX antes del Concilio Vaticano II, sobre todo en relación con los santuarios de María tales como Lourdes en Francia Santa Ana de Beaupré en la provincia de Quebec (Canadá) y Guadalupe en México.[57] Algunos protestantes y otros católicos no romanos han reaccionado críticamente a tales testimonios, hablando del "tráfico de milagros". Los milagros ocasionados por la intercesión de los santos todavía no canonizados se consideran necesarios como parte del procedimiento de la canonización.[58]

2. *Los milagros pentecostales y neopentecostales*

Durante el siglo XX numerosos testimonios relativos a la curación divina han sido dados por personas pertenecientes a las iglesias pentecostales y al movimiento neopentecostal que comenzó durante la década del 1960. Se ha sostenido especialmente que estos milagros ocurrieron por la agencia de personas que ejercitaban el don espiritual de sanar; muchas veces se decía que tales sanidades habían ocurrido en cultos públicos de curación. Entre los líderes que se atribuyen el don de la curación están John Alexander Dowie (1847-1907),[59] William Marian Branham (1909-65),[60] Gordon Lindsay (1906-73),[61] Granville Oral Roberts (1918-),[62] Kathryn Kuhlman (1907-76)[63] y Morris Cerullo (1931-).[64]

3. *Los milagros de sanidades que trascienden la medicina por medio de la oración*

También se ha afirmado, generalmente separadamente de cualquier esfuerzo organizado con respecto a las sanidades, que han ocurrido curaciones milagrosas divinas como respuesta a la oración de intercesión, más allá de los recursos dados por Dios de la ciencia y la práctica médicas.

Debe notarse cuidadosamente que todas las afirmaciones relativas a las sanidades milagrosas divinas en la edad contemporánea están sujetas a las comprobaciones científicas y a la revisión médica. También es importante notar que ha habido pocas voces alegando casos de milagros contemporáneos relativos a la naturaleza y a la historia.

57 Sabourin, *The Divine Miracles Discussed and Defended*, pp. 151-64.
58 Ibíd., pp. 164-72; John F. Sullivan, *The Externals of the Catholic Church*, rev. John C. O'Leary (New York: P. J. Kennedy and Sons, 1951), pp. 332-37.
59 Gordon Lindsay, *The Life of John Alexander Dowie* (sin lug. publ.: Voice of Healing Publishing Company, 1951).
60 Gordon Lindsay, William Branham: *A Man Sent from God* (Jeffersonville, Indiana: William Branham, 1950).
61 Gordon Lindsay: *The Gordon Lindsay Story* (Dallas: Voice of Healing Publishing Company, s. fecha).
62 David Erwin Harrell, Jr., *Oral Roberts: An American Life* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), esp. pte. 2.
63 Allen Spraggett, Kathryn Kuhlman: *The Woman Who Believes in Miracles* (New York: World Publishing Company, 1970).
64 Sobre todos estos líderes, ver David Edwin Harrell, Jr., *All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America* (Bloomington: Indiana University Press, 1975).

C. EL PROPOSITO DE LOS MILAGROS CONTEMPORANEOS

Si los milagros contemporáneos de hecho ocurren, tal como muchos han sostenido, ¿qué puede decirse acerca de sus propósitos, en la medida en que los podamos reconocer? Parece necesario reexaminar los propósitos de los milagros bíblicos que identificamos anteriormente:[65] ser señales del reino, mostrar compasión divina frente a las necesidades humanas y glorificar a Dios. Puede que sea difícil detectar cómo las sanidades contemporáneas son señales significativas, a no ser que se trate de lugares en que se está introduciendo el evangelio cristiano, pero tal dificultad no parece aplicarse en el caso de la compasión o de la glorificación. En el mar de una humanidad indiferente y entre movimientos religiosos que muestran poco de la gloria y del poder del único Dios, quizá sean los milagros un aspecto de la obra actual de Dios.

En este capítulo hemos examinado los milagros bíblicos en relación con su terminología, clasificación y propósitos; hemos identificado ciertos aspectos de la historia de la doctrina de los milagros; hemos explicado las principales objeciones a los milagros surgidas durante los últimos tres siglos y respondido a ellas y hemos examinado el tema de los milagros posapostólicos y contemporáneos. En medio de estos estudios detallados haríamos bien en tomar nota de las palabras de Georgia Harkness, escritas al reflexionar sobre el dicho de Agustín según el cual "el hombre es un milagro mayor que cualquiera de sus obras":[66]

> El hombre es un milagro, pues es el punto culminante de la maravillosa creación de Dios. Sin embargo, el mayor milagro de todos es Jesucristo, el Dios-hombre, el portador del poder, del amor y de la misericordia de Dios, quien salva y perdona. Tan grande es este milagro que ante la maravilla de Jesús todos los demás parecen inconsecuentes.[67]

65 Ver arriba, I, B, 3.
66 Ver *De Civitate Dei* 10.12.
67 *The Providence of God*, pp. 165-66.

28

SERES SOBREHUMANOS: LOS ANGELES

En relación con la providencia y con los milagros, algunos teólogos han elegido tratar el tema de la oración, especialmente desde el punto de vista de la conexión entre la oración de petición y de intercesión y la soberanía providencial de Dios. Aunque tal esquema es apropiado y legítimo, seguiremos otro camino en este estudio, considerando la oración como un aspecto de la vida cristiana. Examinaremos la oración como un privilegio y como una disciplina que forman parte de nuestra identidad como hijos de Dios por la fe en Jesucristo, antes que considerarla como un problema de la correlación entre lo divino y lo humano. Consiguientemente, a continuación debemos prestar atención a los seres sobrehumanos que tan frecuentemente se mencionan en la Biblia, tanto buenos como malos. En primer lugar investigaremos el tema de los ángeles, para pasar luego al tema de Satanás y los malos espíritus.

I. LOS ANGELES SEGUN LA BIBLIA Y LOS ESCRITOS DE LA EPOCA INTERTESTAMENTARIA

A. TERMINOLOGIA Y PASAJES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *Los términos que se refieren claramente a los seres angelicales*

a. *Mal'ak*, "mensajero" o "ángel"

El sustantivo hebreo *mal'ak* se deriva de la raíz *l'k*, que significa "mandar", pero el verbo "no se encuentra en el hebreo existente, sino en la literatura arábiga y etiópica". Es el "término usado más frecuentemente para indicar seres angelicales" en el Antiguo Testamento.[1] Aunque la palabra se usa en referencia a profetas humanos (2 Crón. 36:15, 16; Isa. 42:19; 44:26; Hag. 1:13), a sacerdotes humanos (Ecl. 5:5; Mal. 2:7) y a los vientos (Sal. 104:4), su uso predominante se refiere a los mensajeros sobrehumanos de Dios. *Mal'ak* se traduce con la palabra inglesa *angel* 111 veces en la versión King James del Antiguo Testamento,[2] aunque esta cifra incluye las referencias al "Angel de Yahvé". Treinta de estas menciones se encuentran en el Pentateuco, 59 en los

[1] William George Heidt, O.S.B., *Angelology of the Old Testament: A Study in Biblical Theology*, Catholic University of America Studies in Sacred Theology, 2da. serie, nro. 24 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1949), p. 8.
[2] Robert Young, *Analytical Concordance to the Bible*, 22da. ed. amer. rev. por William B. Stevenson (Grand Rapids: Eerdmans, s. fecha), p. 37.

Profetas anteriores y posteriores y 22 en los Escritos. Según Génesis los ángeles visitaron un hogar humano (19:1, 15), ayudaron a encontrar una esposa para Isaac (24:7, 40), fueron vistos por Jacob en su visión de Betel y estuvieron activos en su vida (28:12; 31:11; 32:1; 48:16; comp. Ose. 12:4). Según el libro de Exodo el ángel que iba delante del ejército israelita luego se trasladó y se puso detrás de ellos (14:19), y estuvo delante de los hijos de Israel mientras iban avanzando (23:20, 23; 32:34; 33:2). En los libros de Samuel y de los Reyes se emplea la palabra ángel en comparaciones (1 Sam. 29:9; 2 Sam. 14:17, 20; 19:27), se dice que un ángel destruyó Jerusalén por medio de una plaga (2 Sam. 24:16, 17) y que un ángel habló con un profeta anciano (1 Rey. 13:18). Según los Salmos existen tanto los ángeles destructores (78:49) como los ángeles guardianes (91:11). En la única referencia en Job (4:18) se dice que Dios halla errores en sus ángeles. En Zacarías encontramos apariciones angelicales recurrentes y conversaciones de ángeles con el profeta (1:9, 11-14, 19; 2:3; 4:1, 4, 5; 5:5, 10; 6:4, 5) y en Daniel se les atribuye a los ángeles el rescate de Sadrac, Mesac y Abed-nego (3:28) así como la cerrazón de la boca de los leones que salvó a Daniel (6:22).

b. Querubín *(kerub)* (plural, querubines *[kerubim]*)

De los términos que se refieren a los seres angelicales, *kerub* es el segundo en el rango de las menciones más frecuentes; se lo nombra una docena de veces. De entre las diversas teorías relativas a su etimología, W. G. Heidt ha preferido la del origen asirio, según el cual denotaba a los que intercedían "en la corte del rey o del dios".[3] Sin embargo, su uso en el Antiguo Testamento apunta en otras direcciones. Los querubines son puestos como guardianes del jardín del Edén (Gén. 3:24). Sobre el propiciatorio, en el tabernáculo, colocaron figuras, forjadas en oro, de querubines con las alas extendidas (Exo. 25:18-20); más tarde, Salomón ordena que se coloquen querubines de madera recubierta en oro en medio del santuario interior del templo y querubines tallados en madera en las paredes y las puertas (1 Rey. 6:23-28, 29, 32, 35). Repetidas veces se dice que Yahvé "tiene su trono entre los querubines" (1 Sam. 4:4; 2 Sam. 6:2 par. 1 Crón. 13:6; Sal. 80:1b; 99:1b; Isa. 37:16). Ezequiel 10 representa a los querubines en el trono de Dios y los identifica con los "cuatro seres vivientes" vistos por el profeta (1:5). En lenguaje poético, David dice que ve a Yahvé cabalgando sobre un querubín y volando (2 Sam. 22:11; Sal. 18:10).

c. Los santos *(qadoshim)*

El término *kadosh*, "santo", se utiliza en cinco pasajes en referencia a seres angelicales. Su etimología es la misma que la del término cuando se refiere a Dios.[4] "En las menciones más pertinentes la palabra se aplica a aquellos ángeles que están totalmente alejados de las imperfecciones mundanas, separados completamente para el servicio del Santo".[5] La "asamblea" o el "concilio" de

[3] *Angelology of the Old Testament*, p. 7.
[4] Ver cap. 15, I, A.
[5] Heidt, *Angelology of the Old Testament*, p. 14.

"los santos" teme a Dios (Sal. 89:7). Según la teología de Elifaz, Job no puede dirigirse a ninguno de "los santos" (15:15). Estos "santos" acompañarán a Yahvé en el "día de Yahvé" (Zac. 14:5). Daniel indica que oyó a "un santo" que hablaba con otro "de los santos" (8:13).

d. El ejército de los cielos o la hueste celestial *(saba')*

La palabra hebrea *saba'*, que se utiliza para denominar las estrellas, aparentemente se refiere a los ángeles en 1 Reyes 22:19 (par. 2 Crón. 18:18; Sal. 103:21 y Sal. 148:2). En el caso de Nehemías 9:6 esto parece más discutible. W. G. Heidt llegó a la conclusión de que esta raíz no apunta a fuerzas militares sino a un cautiverio o una servidumbre fijados por Aquel que es libre.[6]

e. El vigilante *('ir)*

La palabra hebrea *'ir* aparece solamente en Daniel. Se deriva de un verbo que significa "quitar el sueño, despertar".[7] Aparece tres veces en el mismo pasaje (4:13, 17, 28), dos veces en el singular y una vez en el plural. En dos de los casos está ligado con la expresión "el santo".[8]

f. Hijo de Dios *(bene 'Elohim, bene 'Elim)*

Existe un acuerdo generalizado de que los "hijos de *'Elohim'* " en Job 1:6 y 2:1 constituye una referencia a seres angelicales y que lo mismo puede decirse de "un hijo de los dioses" en Daniel 3:25. Es probable que los "hijos de *'Elim"* en Salmos 29:1 y 89:6 sean ángeles. Tal como lo sugirió A. B. Davidson,[9] es posible que *'Elohim* en Salmos 8:5 y 97:9, así como *'Elim* en Exodo 15:11 y aun en Salmo 82:6 puedan entenderse como una referencia a los ángeles. Pero ¿qué de los "hijos de *'Elohim* " en Génesis 6:1, 2, 4? ¿Ha de interpretarse como una referencia a los ángeles, de manera que implica el casamiento de ángeles con mujeres humanas? Puesto que el mismo texto ha sido invocado para defender la idea de la existencia de los ángeles caídos, será necesario tratar el texto en el capítulo siguiente acerca de Satanás y los espíritus inmundos.[10] Anticipándonos a este examen más detallado, extrapolaremos aquí solamente la conclusión, es decir, que la mejor intrepretación pareciera ser que Génesis 6 se refiere al casamiento de varones descendientes de Set con mujeres descendientes de Caín.

g. Los serafines *(serafim)*

La palabra *serafim* se utiliza una sola vez en el Antiguo Testamento (Isa.

[6] Ibíd., pp. 11-12.
[7] Ibíd., p. 10.
[8] El término también se utiliza en 1 Enoc 12:4; 13:10; 15:9.
[9] "Angel", *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, 5 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1898-1904), 1:93-97.
[10] Ver cap. 29, I, A, 2, a.

6:2, 3). Han surgido muchas conjeturas acerca de su etimología, y por ende no hay mucho acuerdo al respecto. Heidt ha sostenido que "la forma casual en que nuestro autor los introduce sin más explicación es muestra suficiente de que el concepto era familiar para sus lectores".[11]

h. Otros sustantivos utilizados raramente

Algunos términos hebreos, tales como los que se traducen "los poderosos", "el mediador" y "los ministros" también se aplican a los ángeles en el Antiguo Testamento pero se emplean sólo una o dos veces.[12]

i. Gabriel

En dos ocasiones, ambas en el libro de Daniel, se les da nombres personales a ángeles específicos en el Antiguo Testamento. Gabriel, que significa literalmente "hombre de Dios", se le aparece a Daniel, primero para interpretarle el sueño (8:16) y luego, mientras Daniel está orando y pidiendo "iluminación y entendimiento" (9:21, 22). Como notaremos luego, Gabriel también es mencionado en el Nuevo Testamento.

j. Miguel

El ángel Miguel es mencionado tres veces en Daniel (10:13, 21; 12:1); cada vez tiene una función principesca. Es llamado "uno de los principales príncipes", "vuestro príncipe" y "gran príncipe". Algunos piensan que el Daniel 12:1 significa que Miguel servía como ángel guardián para el pueblo judío.[13]

2. *"El Angel de Yahvé", "El Angel de Dios"*

En la interpretación del Antiguo Testamento uno de los mayores enigmas parece haber sido la identidad de quien es denominado "el Angel de Yahvé". Este término específico puede hallarse en los siguientes pasajes:

Génesis 16:7, 9	2 Reyes 1:3, 15
Génesis 22:11, 15	2 Reyes 19:35
Exodo 3:2	1 Crónicas 21:12, 15, 16, 18, 30
Números 22:22-27, 31, 32, 34, 35	Salmo 34:7
Jueces 2:1, 4	Salmo 35:5, 6
Jueces 5:23	Isaías 37:36
Jueces 6:11, 12, 20-22	Zacarías 3:1, 5, 6
Jueces 13:3, 13, 15-17, 20, 21	Zacarías 12:8

Asimismo, la expresión "el ángel de Dios" se emplea en Génesis 21:17; 31:11

[11] *Angelology of the Old Testament*, p. 14.
[12] Ver ibíd., pp. 1-2, 9-10 para un análisis de éstos.
[13] Miguel es mencionado en Jud. 9 y Apoc. 12:7. Otro ángel con nombre propio, Rafael, es mencionado en Tobías 8:2-3.

y Exodo 14:19; "el ángel que me redime de todo mal", en Génesis 48:16; "mi ángel", en Exodo 32:34 y "el ángel de su Presencia", en Isaías 63:9.[14]

Han surgido cuatro teorías principales con respecto a la identidad del Angel de Yahvé; solamente es necesario mencionar la idea central y los miramientos que apoyan a cada una de las teorías.

a. La teoría del Logos

Según esta tesis, el Angel de Yahvé es el Logos preexistente que más tarde se haría carne en Jesucristo. Algunos inclusive se refieren al Angel como la "segunda persona de la Trinidad". Este punto de vista fue popular entre los Padres de la Iglesia y ha tenido sus partidarios a través de los siglos. A comienzos del presente siglo Arno Clemens Gaebelein (1861-1945) sostuvo esta posición.[15] A E. Y. Mullins le resultó difícil alejarse de ella.[16] En 1949 Heidt escribió: "Nadie ha defendido este punto de vista en los últimos años; puede considerarse obsoleto."[17] Sin embargo, en 1975 lo vindicaron William Franklin (Billy) Graham (1918-)[18] y G. B. Funderburk.[19]

b. La teoría angélica

Según esta posición, el Angel de Yahvé era un ángel y por tanto un ser espiritual creado que actuó de manera especial como embajador o representante de Yahvé. Este punto de vista tiene el atractivo de ofrecer una visión literal de la cuestión. Muchas veces se sostiene que este ángel fue recibido y escuchado como embajador divino. Heidt citó autores modernos católicos, protestantes y judíos que han tomado esta posición, pero arguyó en su contra en parte porque no hay nada en estos pasajes que afirme que el Angel es un inferior representando a su superior.[20]

c. La teoría de la interpolación

Esta teoría, resultado de la crítica bíblica, sostiene que durante la larga historia de Israel y de sus libros sagrados algunas personas llegaron a percatarse de que algunos pasajes se referían a Yahvé de un modo tan antropomórfico que necesitaban ser alterados; por lo tanto, algunos redactores insertaron la

[14] Esta lista no es idéntica a la de Heidt, *Angelology of the Old Testament*, p. 70, sino bastante distinta.
[15] *The Angels of God* (New York: Our Hope, 1924), p. 19.
[16] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 284, 285.
[17] *Angelology of the Old Testament*, p. 97.
[18] *Angels: God's Secret Agents* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1975), pp. 33, 105, 106; ed. rev. (Waco, Texas: Word Books, 1986), pp. 36, 85.
[19] "Angel", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. gral. Merrill C. Tenney, 5 tomos (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 1:162.
[20] *Angelology of the Old Testament*, p. 99, n. 90; p. 99. Según Claus Westermann, *God's Angels Need No Wings*, trad. David L. Scheidt (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 69, el ángel de Yavé/de Dios "actúa de modo muy parecido al ángel guardián o guía que aparece en otros contextos [ver Génesis 24] y que no puede ser distinguido estrictamente de Dios mismo". Edward Langton, *The Ministries of the Angelic Powers according to the Old Testament and Later Jewish Literature* (London: James Clarke and Company, s. fecha), pp. 21-27, opinaba que el ángel de Yavé era un ángel especial "quien no es Dios" pero que "es una forma de la revelación divina".

palabra "Angel" en tales textos. M.-J. Lagrange fue uno de los principales exponentes de esta teoría.[21] Hace del Angel de Yahvé un recurso literario y así pasa por alto la pregunta de si se trata de Dios o de un ángel especial.

d. La teoría instrumental

Esta posición, descrita por Heidt como la "teoría de la identidad",[22] estima que el Angel de Yahvé es "el fenómeno visible o audible por medio del cual Dios se manifiesta y se comunica con la persona o las personas en cuestión".[23] Así, el Angel es el instrumento de la comunicación divina. A. B. Davidson pensaba que estos pasajes eran teofánicos;[24] D. M. G. Stalker afirmó que el Angel "es... Yahvé mismo, en la medida en que se revela",[25] y Dale Moody ha identificado al Angel como "la presencia personal del Señor".[26] Este punto de vista parece presentar menos dificultades y ser más convincente que los demás.

B. LOS ESCRITOS JUDIOS INTERTESTAMENTARIOS

En los libros apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, la mayor parte de los cuales fueron escritos durante los siglos II y I a. de J.C. y I d. de J.C., las concepciones veterotestamentarias de la naturaleza y de las actividades de los seres angelicales fueron tanto proseguidas como extendidas. Entre los conceptos extendidos se destacan los relatos específicos acerca de la creación de los ángeles y las ideas más detalladas acerca de los ángeles guardianes de los individuos y de las naciones, así como acerca de los órdenes o rangos de los ángeles, especialmente de los arcángeles nombrados, que eran siete o cuatro en número.

En la literatura rabínica, que consistía en el tárgum, las midrasim y el Talmud, se encuentra un esquema similar. Entre los conceptos nuevos se encuentran Metatrón (el mayor de los arcángeles), el concilio o la compañía de ángeles, los 70 (o 72) ángeles que están por sobre las naciones y el dato de que los ángeles ocupan el más elevado de los siete cielos pero sin estar tan cerca del trono de Dios como los seres humanos justos.

No es posible explorar aquí en detalle estos materiales; si se requiere más información se puede consultar el detallado estudio de Edward Langton (1886-?).[27]

C. EL TERMINO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y SUS MULTIPLES APLICACIONES

El término que se refiere a los ángeles en el Nuevo Testamento es *angelos*,

[21] Heidt, *Angelology of the Old Testament*, pp. 100-101.
[22] Ibíd., p. 70.
[23] Ibíd., p. 70, n. 4.
[24] "Angel", p. 94.
[25] "Exodus", *Peake's Commentary on the Bible*, ed. Matthew Black y H. H. Rowley (London: Thomas Nelson and Sons, 1962), p. 211.
[26] *The Word of Truth*, pp. 166-67.
[27] *The Ministries of the Angelic Powers*, cap. 2-3.

que significa literalmente "mensajero" o "agente". Según Gaebelein, el Nuevo Testamento menciona a los ángeles 165 veces.[28] Young lista un cómputo de 179 menciones de *angelos* en la versión inglesa King James, que se traducen como "ángel".[29] Las numerosas menciones de *angelos* pueden encontrarse en todos los tipos de literatura que componen el Nuevo Testamento. Aunque a veces *angelos* se usa refiriéndose a los mensajeros humanos (Luc. 7:24; 9:52; Stg. 2:25) o a Juan el Bautista, el "mensajero" prometido por Malaquías (Mal. 3:1; Mar. 1:2; Mat. 11:10), el uso predominante tiene que ver con los seres sobrehumanos.[30]

1. Los Evangelios sinópticos

El ángel Gabriel anunció el nacimiento de Juan el Bautista a Zacarías (Luc. 1:11-20) y el nacimiento de Jesús a María la virgen (Luc. 1:26-38). Un ángel le anunció a José la concepción virginal del hijo de María (Mat. 1:20-25), un ángel le dio el nombre a Jesús antes de su concepción (Luc. 2:21) y los ángeles dieron gloria a Dios en el momento del nacimiento de Jesús (Luc. 2:9-15).[31] Un ángel le apareció a José y le dio instrucciones en Egipto después de la muerte de Herodes (Mat. 2:19, 20). Los ángeles le sirvieron a Jesús después de sus tentaciones en el desierto (Mar. 1:13 y par.)

En la parábola de la cizaña "los segadores son los ángeles" y recogerán a los que hacen maldad (Mat. 13:39); según la parábola de la red, los ángeles saldrán en el fin del mundo a separar a los malos de entre los justos (Mat. 13:49); en la parábola de la moneda perdida los ángeles en el cielo se regocijan "por un pecador que se arrepiente" (Luc. 15:10); y en la parábola del rico y Lázaro, éste es llevado por los ángeles al seno de Abraham (Luc. 16:22). Los ángeles que están en los cielos no se casan (Mar. 12:25 y par.), pero "ven el rostro" de Dios Padre (Mat. 18:10). El Hijo del Hombre vendrá en gloria "con los santos ángeles" y se avergonzará de los que ahora se avergüenzan de él, pero confesará a los que lo confiesan (Mar. 8:38 y par.; Luc. 12:8, 9; Mat. 25:31), y enviará a sus ángeles a recoger a los elegidos (Mar. 13:27 y par.). Pero los ángeles en el cielo no conocen "el día y la hora" de la venida de Jesús (Mar. 13:32 y par.).

Mientras Jesús estaba en Getsemaní le apareció "un ángel del cielo" para fortalecerle (Luc. 22:43). Dios Padre hubiera podido mandar "más de doce legiones de ángeles" para ayudar a Jesús (Mat. 26:53). Un ángel removió la piedra que estaba delante de la tumba en la cual había sido puesto el cuerpo

[28] *The Angels of God*, p. 12.
[29] *Analytical Concordance to the Bible*, pp. 37-38.
[30] Gerhard Kittel, *"angelos* in the NT", en Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:83.
[31] Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, p. 216, contrasta el punto de vista de Lucas, según el cual "los ángeles parecen estar representados como seres personales reales que vienen y van como portadores de mensajes divinos", con el punto de vista de Mateo, según el cual los ángeles "aparecen en sueños, y el sueño constituye el vehículo de la comunicación". Edward Langton, *The Angel Teaching of the New Testament* (London: James Clarke and Company, Ltd., s. fecha), pp. 13-42, opina que la evidencia favorece la presencia y la actividad angelical antes de y durante el nacimiento de Jesús, en sus tentaciones en el desierto, en Getsemaní y después de su resurrección.

de Jesús, se sentó sobre ella y habló con las mujeres que vinieron temprano el primer día de la semana a la tumba de Jesús (Mat. 28:2-5; comp. Luc. 24:23).

2. El Evangelio de Juan

Jesús le habló a Natanael de una visión acerca de "los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre" (1:51). María Magdalena vio dos ángeles vestidos de blanco sentados donde había yacido el cuerpo de Jesús en la tumba (20:11-13).

3. Los Hechos de los Apóstoles

Un "ángel del Señor abrió de noche las puertas de la cárcel" para liberar a los apóstoles (5:19). Según Esteban, un ángel le apareció a Moisés en la zarza ardiente (7:30, 35, 38) y fue por disposición de los ángeles que fue entregada la ley (7:53). Un ángel le indicó a Felipe que fuera por el camino de Jerusalén a Gaza (8:26). También se le apareció un ángel a Cornelio en Cesarea y le indicó que enviara por Pedro en Jope (10:3-7, 22; 11:13). Un ángel le ayudó a Pedro a que escapara de la prisión (12:7-11) pero algunos de los cristianos creyeron erróneamente que se trataba del "ángel" de Pedro (12:15). Los saduceos no creían en los ángeles, mientras que los fariseos sí lo hacían (23:8, 9). Pablo testificó que durante una tormenta en el mar "un ángel del Dios de quien soy y a quien sirvo" estuvo con él (27:23).

4. Las Epístolas Paulinas[32]

El Señor Jesús será manifestado "con sus poderosos ángeles" desde el cielo para el juicio (2 Tes. 1:7). Aun si "un ángel del cielo" les anunciara a los gálatas un evangelio diferente, no lo debían aceptar (Gál. 1:8). La ley "fue promulgada por medio de ángeles, por mano de un mediador" (Gál. 3:19). Los apóstoles habían llegado a ser espectáculo "para los ángeles" (1 Cor. 4:9). Los cristianos han de "juzgar a los ángeles" (1 Cor. 6:3). Las mujeres debían cubrirse la cabeza "por causa de los ángeles" (1 Cor. 11:10). Las personas que hablan con elocuencia angelical pero que no tienen amor no son "nada" (1 Cor. 13:1, 2). "Satanás mismo se disfraza como ángel de luz" (2 Cor. 11:14). Los ángeles no podrán separar a los cristianos "del amor de Dios en Jesucristo" (Rom. 8:38). Se rechaza "el culto a los ángeles" (Col. 2:18). Jesús fue "visto por los ángeles" (1 Tim. 3:16). Pablo exhortó a Timoteo "en presencia" de los "ángeles escogidos" (1 Tim. 5:21).

5. Las Epístolas Generales

Jesús es superior a los ángeles (Heb. 1:4-7, 13; 2:5-7), aunque "la palabra dicha por los ángeles fue firme" (Heb. 2:2). Solamente "por poco tiempo

[32] Kittel descubrió en Pablo una tendencia a "poner énfasis en que la angelología tiene comparativamente poca importancia", especialmente porque para Pablo, los ángeles son eclipsados por Jesucristo y porque es necesario advertir que no se adore a los ángeles (Col. 2:18). *Ibíd.*, p. 85.

[Jesús] fue hecho menor que los ángeles" (Heb. 2:9). En su encarnación, Jesús "no tomó para sí a los ángeles sino a la descendencia de Abraham" (Heb. 2:16). La Jerusalén celestial contiene "millares de ángeles" (Heb. 12:22). Los cristianos que ejercen la hospitalidad puede que hayan hospedado "ángeles sin saberlo" (Heb. 13:2).

Los ángeles anhelaban contemplar lo que anunciaban los profetas acerca del Mesías (1 Ped. 1:12). Dios arrojó al infierno en prisiones de oscuridad a los ángeles que pecaron, entregándolos a ser reservados para el juicio (2 Ped. 2:4; Jud. 6). Los ángeles no pronuncian juicio de maldición contra los seres humanos pecadores (2 Ped. 2:11). Pero los ángeles están sujetos en última instancia a Jesucristo resucitado (1 Ped. 3:22).

6. El Apocalipsis

La palabra "ángel" aparece 76 vecen en el Apocalipsis, es decir en todos los capítulos salvo en el 4, el 6 y el 13. Sin embargo, en los capítulos 2—3, "el ángel de la iglesia" aparentemente se refiere a los pastores o los ancianos.[33]

D. LA SIGNIFICACION DE LOS ANGELES EN LA BIBLIA

1. Su carácter de criaturas

La Biblia presupone la existencia de los ángeles. La específica creación divina de los ángeles, aunque se da por sentada en la doctrina de la creación de todas las cosas, no se enseña formalmente en la Biblia, a no ser que el Salmo 148:2-5 lo indique:

¡Alabadle, vosotros todos sus ángeles!
¡Alabadle, vosotros todos sus ejércitos!
¡Alabadle, sol y luna!
¡Alabadle, vosotras todas las estrellas relucientes!
¡Alabadle, cielos de los cielos,
y las aguas que están sobre los cielos!
Alaben el nombre de Jehovah,
porque él mandó, y fueron creados.

Por ser criaturas, los ángeles no han de ser adorados, aunque así lo prescriba el gnosticismo incipiente (Col. 1:18). Están subordinados a Jesús el Hijo de Dios (1 Ped. 3:22; Heb. 1:4-6), quien solamente en su encarnación y crucifixión "fue hecho menor que los ángeles" (Heb. 2:9).

2. Su multiplicidad

---

33 No obstante, Kittel los ha interpretado como ángeles y no como obispos o líderes de la iglesia (ibíd., pp. 86-87). Langton, *The Angel Teaching of the New Testament*, pp. 186-214, ha clasificado los fenómenos angélicos del Apocalipsis bajo siete títulos: los siete espíritus, los ángeles de las siete iglesias, los 24 ancianos, los cuatro seres vivientes, los "ángeles por sobre los elementos", los ángeles de Miguel y misceláneos.

El concepto bíblico de los ángeles parece indicar la existencia de grandes números y variedades de seres angelicales. El término hebreo *saba'*, "hueste celestial", aunque se use más a menudo en relación con el sol, la luna y/o con las estrellas, algunas veces apunta a los ángeles. El profeta Micaías vio "a Jehovah sentado en su trono; y todo el ejército de los cielos estaba de pie junto a él, a su derecha y a su izquierda" (1 Rey. 22:19b, par. 2 Crón. 18:18). En los Salmos 103:21a y 148:2 los "ejércitos" se refieren a los ángeles. En Daniel el "Anciano de Días" es descrito de la siguiente manera: "Miles de miles le servían, y millones de millones estaban de pie delante de él" (7:10b). Cuando Jesús nació, "una multitud de las huestes celestiales" aparecieron con el ángel (2:13). La Jerusalén celestial tendrá "millares de ángeles" (Heb. 12:22b) y ante el Cordero exaltado de Dios "muchos ángeles" cuyo número era "miríadas de miríadas y millares de millares" alababan al Cordero (Apoc. 5:11a).

3. Sus funciones

a. La adoración de Dios

Indudablemente, la adoración de Dios es una de las principales funciones angelicales. En Isaías 6:1-3 los serafines se proclaman el uno al otro: "¡Santo, santo, santo es Jehovah de los Ejércitos [o Todopoderoso]! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!" Según Hebreos 1:6, "al introducir [Dios] al Primogénito en el mundo, dice: Adórenle todos los ángeles de Dios" (Deut. 32:43).

b. El servicio obediente a Dios

Este papel de los ángeles se expresa específicamente en el Salmo 103:20 y se da a entender en casi todas las otras funciones angelicales:

> Bendecid a Jehovah, vosotros todos sus poderosos ángeles
> que ejecutáis su palabra obedeciendo la voz de su palabra.

c. La interpretación de la Palabra y de la voluntad de Dios

Los querubines, que fueron vistos por Ezequiel como "cuatro seres vivientes", ayudaron a comunicar el mensaje de que la "gloria" se había ido del templo de Yahvé (1:4-24; 10:1-22). Un "vigilante" apareció para dar instrucciones acerca del árbol en el sueño del rey Nabucodonosor (Dan. 4:13-23). El ángel Miguel ayudó a Daniel a interpretar la visión del hombre vestido de lino (10:4-21) y Gabriel le ayudó a interpretar el sueño acerca del carnero y el macho cabrío (cap. 8). Gabriel también anunció los nacimientos de Juan el Bautista (Luc. 1:11-20) y de Jesús (Luc. 1:26-38). Una anunciación parecida se le hizo a José (Mat. 1:20-25), quien asimismo recibió instrucciones angelicales estando en Egipto (Mat. 2:19, 20).

d. La agencia especial en relación con la historia de la salvación

En el Nuevo Testamento Esteban alude a la aparición de un ángel ante Moisés en la zarza ardiente cerca del Monte Sinaí (Hech. 7:30, 35); tanto Esteban como Pablo se refieren a una presencia angelical con Moisés cuando recibió las "diez palabras de vida" (Hech. 7:38; Gál. 3:19). Los ángeles asistieron a Jesús durante sus tentaciones en el desierto (Mar. 1:13; Mat. 4:11). Los ángeles se regocijan cuando los pecadores se arrepienten (Luc. 15:10). También fortalecieron a Jesús en el Getsemaní (Luc. 22:43) y realizaron diversas funciones en torno a la tumba vacía de Jesús (Mat. 28:2-5; Juan 20:11-13). En los Hechos de los Apóstoles se dice que los ángeles tuvieron que ver con la liberación de los apóstoles de la cárcel (5:19), con dirigirlo a Felipe en el camino a Gaza (8:26), en hacer que Cornelio enviara a buscar a Simón Pedro (10:3-7, 22; 11:13), en la huida de Pedro de la cárcel (12:7-11) y en alentar a Pablo durante una tormenta en el mar (27:23-26).

e. La tutoría de los seres humanos

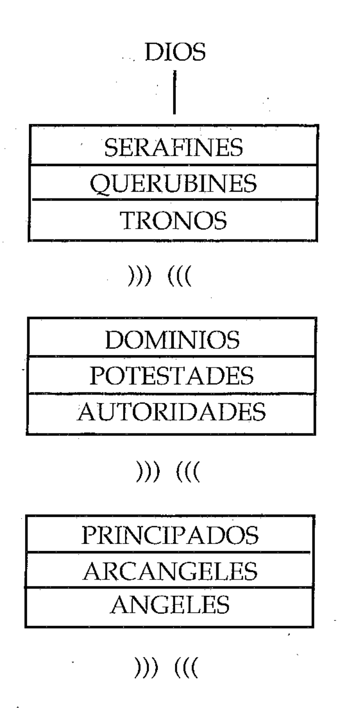
¿Enseña la Biblia que hay ángeles particulares que actúan como los guardianes de personas humanas específicas? Algunos textos del Nuevo Testamento parecen proveer una respuesta afirmativa. Jesús señaló que los niños tienen "sus ángeles en los cielos" (Mat. 18:10b). En la parábola de Lázaro y el rico, Lázaro "fue llevado por los ángeles al seno de Abraham" (Luc. 16:22) y después que Pedro saliera de la cárcel la mayor parte de los discípulos creyeron que Pedro, que volvía a la casa, era "su ángel" (Hech. 12:15).

II. LOS ANGELES SEGUN LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. PSEUDO-DIONISIO EL AEROPAGITA

La doctrina de los ángeles más desarrollada de la edad patrística surgió hacia el final del período con *La jerarquía celestial,* obra escrita por un autor cristiano seudónimo del siglo V o VI. "Dionisio" tomó de la Biblia nueve nombres distintos para los seres angelicales y los colocó en un orden jerárquico que adoptó de su maestro Jeróteo. Consistía en tres tríadas o coros, cada uno de los cuales se componía de tres tipos diferentes de ángeles. Esta jerarquía se interpretaba como "un orden sagrado, un estado de entendimiento y una actividad que aproximara lo más posible a lo divino". Su objetivo era "permitir que los seres sean lo más parecidos que se pueda a Dios y que estén a una con él". La santidad de Dios consiste en la purificación, la iluminación y la perfección, y el orden descendiente de ángeles está diseñado para permitir que la santidad divina pueda ser recibida de arriba y transmitida a los seres que están abajo.[34] Las nueve partes de la jerarquía angelical son las siguientes:

[34] *The Celestial Hierarchy,* 6.2.; 3.1, 2; 7.3; 10.2, en *Pseudo-Dionysius: The Complete Works,* trad. Colm Luibheid et al., CWS (New York: Paulist Press, 1987), pp. 143-91, esp. 160-61, 153-55, 164-65, 173-74.



B. TOMAS DE AQUINO

En su pormenorizado tratado sobre los ángeles, Tomás de Aquino, conocido como el "doctor angélico", se concentró sobre el ser de los ángeles, su relación con el espacio, su conocimiento, su voluntad o volición, el amor que brindan, su creación y su perfeccionamiento hacia la meta de la beatitud.[35] Fue de hecho una exposición supermundana; ni "Dionisio" ni Tomás intentaron seriamente una interpretación del papel de los ángeles en la historia de la redención.

C. AUTORES DEL SIGLO XX[36]

1. John Macquarrie: Los ángeles como factor necesario en el orden de la creación al servicio del Ser

Entre los autores del siglo XX que han escrito sobre los ángeles, Macquarrie probablemente sea el autor cuya posición más se acerque a la de

Sobre la doctrina angelológica de Gregorio el Grande, Isidoro de Sevilla, Juan de Damasco, Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo y Alberto el Grande, ver Edward Langton, *Supernatural: The Doctrine of Spirits, Angels and Demons, from the Middle Ages until the Present Time* (London: Rider and Company, 1934), pp. 25-52.
[35] *Summa Theologica,* 1.50-62.
[36] Moody, *The Word of Truth,* pp. 165-69.

"Dionisio" y Tomás. Concibe a la "creación... como una jerarquía de seres". Para él, el concepto de los ángeles "representa la unidad y el orden de toda la creación al servicio del Ser; y esto no meramente al nivel del proceso cósmico, sino al nivel de la cooperación consciente y libre". Expresado negativamente, los ángeles no han de ser modelos o mediadores para la humanidad. Los seres humanos no han de ejercer el "angelismo" ni preocuparse tanto de su ser espiritual e intelectual que pasen a descuidar su naturaleza física. Al igual que los querubines fuera del Jardín de Edén, los ángeles pueden demarcarles los límites a los seres humanos, especialmente cuando éstos se sienten tentados a "cambiar de carril". Expresado positivamente, los ángeles proveen evidencia de que los seres humanos no están solos en el cosmos y pueden apuntar a la inmensidad del orden creado.[37]

2. *Karl Barth: Los ángeles entendidos como los embajadores celestiales de Dios a la tierra*

Barth escribió una larga reflexión sobre los ángeles, colocándola entre un capítulo sobre "Dios y la Nada" y su discusión sobre los demonios. En la parte impresa con letra pequeña proveyó una verdadera historia de la doctrina, prestando especial atención a "Dionisio", Tomás y los dogmáticos protestantes centroeuropeos. Claramente, Barth quiso desarrollar una angelología bíblica. En su opinión los ángeles pertenecen esencialmente al reino o a la esfera celestial y sirven obedientemente como embajadores de Dios y como testigos que se dirigen a la esfera terrenal.[38]

3. *Karl Rahner: Seres conscientes, creados, limitados, subordinados a Cristo/Dios*

Rahner subrayó la aparición tardía de la idea de los ángeles en los escritos veterotestamentarios, sosteniendo que tenía sus raíces en las religiones no israelitas y afirmando que no surgió como consecuencia de ningún evento de la historia de la salvación. Durante el período después del exilio fue magnificado por un lado (Job, Daniel) y minimizado por el silencio del otro (código sacerdotal). Los saduceos, influenciados por el helenismo racionalista, rechazaron la existencia de los ángeles, pero el apocalipticismo la aceptó, "aunque acatando estrictamente la trascendencia de Dios". Jesús fue acompañado por los ángeles durante sus tentaciones en el desierto, en Getsemaní, en su resurrección; el Apocalipsis abunda en referencias a los ángeles. La angelología debe considerarse una subdivisión de la cristología. Gran parte de la angelología del pasado tiene actualmente un carácter opcional, pero Rahner retuvo mucha de la veneración católica de los ángeles buenos y el papel de los ángeles guardianes. Rahner intentó evitar dos extremos: por un lado, la desmitologización de los ángeles o su "trivialización", por la cual pasarían a ser ideas abstractas; por el otro lado, la exageración de la importancia de los

[37] *Principles of Christian Theology*, pp. 215-18.
[38] *Church Dogmatics* III/3, trad. G. W. Bromiley y R. J. Ehrlich (Edinburgh: T. and T. Clark, 1961), pp. 369-519. Una afirmación digna de atención acerca de lo que pueden y no pueden hacer los ángeles se encuentra en la p. 460.

ángeles "de un modo gnóstico o maniqueo". Reconocer la existencia de los ángeles ayuda a que una persona se dé cuenta de "que forma parte en una comunidad de salvación y perdición que abarca más que solamente la humanidad". Además, si hoy muchos suponen que "hay vida inteligente más allá de la tierra", ¿por qué habrían de "rechazar de entrada a los ángeles como algo impensable"?[39]

4. *Billy Graham: Los ángeles entendidos tal como se enseña en la Escritura, corroborados por la experiencia y activos hoy*

Tomando el título de su obra del vocabulario de los servicios secretos modernos, Graham explicó que había escrito sobre los ángeles dada la escasez de libros recientes sobre el tema, aunque muchos habían sido escritos sobre Satanás. Quería acentuar "los elementos positivos de la fe cristiana", puesto que de hecho las referencias bíblicas a los ángeles "superan en mucho las referencias a Satanás" y a los demonios. Graham dio dos razones por las cuales creía en la existencia y en la actividad de los ángeles:

> Creo en los ángeles porque la Biblia dice que existen; y creo que la Biblia es la verdadera Palabra de Dios.
> También creo en los ángeles porque he intuido su presencia en mi vida en ocasiones especiales.

Graham subrayó las diferencias entre los ángeles y los seres humanos, así como el papel de los ángeles como mensajeros e indicadores pero no como predicadores del evangelio. También hizo hincapié en el papel de los ángeles como agentes de protección y de rescate, del pasaje a la muerte, del juicio y del cumplimiento de profecías, así como su papel de espectadores.[40]

III. ACTITUDES CONTEMPORANEAS HACIA LOS ANGELES

Por último, es importante especificar y enfocar las actitudes hacia los ángeles, su existencia y sus funciones, que tienden a prevalecer entre los cristianos actuales.

A. RECHAZO

A partir de la época de la Ilustración muchos cristianos fueron influenciados por el racionalismo antisobrenaturalista según el cual no es posible la existencia de los seres sobremundanos o sobrehumanos, ya sean buenos o malos. Otras presiones naturalistas y secularizantes pueden haber aumentado esa influencia, y puede ser que además haya tenido un impacto la desmitologización bultmanniana. Las razones específicas por las cuales rechazar la existencia y la obra de los ángeles puede incluir las siguientes:

[39] "Angel" en *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 6 tomos (New York: Herder and Herder; London: Burns and Oates Ltd., 1968-70), 1:27-35.
[40] *Angels: God's Secret Agents*, ed. rev., esp. pp. 9, 26, 23, 30, 24.

1. El concepto de los ángeles es una reliquia de creencias primitivas que es totalmente inaceptable en una era científica.

2. Jesús se acomodó a las creencias prevalecientes judías acerca de los ángeles, sin problematizar su validez; por consiguiente, no debe invocarse la autoridad de Jesús para defender la existencia de los ángeles.[41]

3. La existencia de los ángeles y de los malos espíritus no es enseñada ni exigida por las fuentes de la revelación.[42]

4. La creencia en la existencia de los ángeles ha estimulado la formación de mitos emparentados y por consiguiente quizá necesite ser desmitologizada.[43]

B. INDIFERENCIA

Una segunda actitud hacia los ángeles, prevaleciente en amplios círculos, es la de la indiferencia, ya sea basada en la incertidumbre acerca de la existencia de los ángeles, ya sea en la irrelevancia presupuesta de los ángeles para los temas importantes con los que se confrontan los cristianos modernos, ya sea por algún otro motivo. Al comienzo de la era moderna, Schleiermacher expresó esta actitud indiferente:

> La única proposición que puede establecerse como doctrina en relación con los ángeles es ésta: que la pregunta acerca de la existencia o inexistencia de los ángeles no debería tener influencia alguna sobre nuestra coducta, y que las re-velaciones de su existencia ya no han de aceptarse.[44]

C. ACEPTACION

¿Cuáles son las razones básicas por las cuales algunos cristianos sí aceptan positivamente la doctrina de los ángeles?

1. La existencia y la actividad de los ángeles se presupone y se describe en numerosos libros del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Una postura que acepta la inspiración y la autoridad de las Escrituras parece requerir una actitud de aceptación.

2. Aceptar la existencia y la obra de los seres angelicales sirve para limitar la arrogancia que resulta de creer que la humanidad es la culminación única de la creación.[45]

3. Creer en la existencia de los ángeles puede fortalecer la fe de los cristianos en el poder y la providencia de Dios.[46]

4. La existencia y la actividad de los ángeles son consecuentes con la posibilidad de que haya seres vivientes en otros planetas además de la tierra.[47]

---

[41] Ver en Mullins, *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p.

[42] Piet J. A. M. Schoonenberg, *God's World in the Making* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964), pp. 8-9.

[43] Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 133, 146. Otras causas del rechazo moderno de los ángeles son presentadas por Langdon, *Supernatural*, pp. 113-18.

[44] *The Christian Faith*, p. 159.

[45] Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 134.

[46] Strong, *Systematic Theology*, p. 462.

[47] Rahner, "Angel", p. 29.

29

SERES SOBREHUMANOS: SATANAS Y LOS ESPIRITUS INMUNDOS

El estudio de los ángeles nos lleva naturalmente a investigar el tema de Satanás y los espíritus inmundos. En tal indagación debemos ejercer la cautela, no sea que supongamos que las concepciones populares y/o literarias de estos seres son idénticas a la doctrina bíblica. Al igual que en el caso de nuestra consideración de los ángeles, al investigar este tema no solamente debemos proveer una exposición de los materiales bíblicos y posbíblicos sino que nos toca contender con el problema de su validez frente a las objeciones modernas.

I. ENSEÑANZAS BIBLICAS E INTERTESTAMENTARIAS

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. El término "Satanás"

a. Su etimología

El verbo hebreo *satan* significa "oponerse" o "ser o actuar como adversario". Según Edward Langton es "una palabra puramente semítica que empezó a ser utilizada muy pronto entre los israelitas".[1]

b. El apelativo

El sustantivo *satan* se emplea en el Antiguo Testamento en relación con los adversarios humanos. Los jefes de los filisteos sospechaban que David sería su "enemigo" en la batalla en contra del ejército del rey Saúl (1 Sam. 29:4b). Posteriormente, David descubrió que los hijos de Sarvia estaban actuando como sus "adversarios" al querer matar a Simei (2 Sam. 19:22b). Cuando estaba por construir el templo, Salomón pensaba que no tenía "adversario" (1 Rey. 5:4) pero luego sus adversarios fueron Hadad el edomita y Rezón de Soba (1 Rey. 11:14a, 23a). Aun el "ángel de Yavé" podía presentarse como "adversario" de Balaam y su asna (Núm. 22:22).

---

[1] *Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine; Its Origin and Development* (London: Epworth Press, 1949), p. 53.

c. El nombre propio

Puede resultar sorprendente descubrir que *Satan* se utiliza solamente tres (o cuatro) veces en el Antiguo Testamento como nombre propio hebreo para designar un ser sobrehumano. Encontrar tales textos es como "buscar una aguja en un pajar".[2] Dos de estos pasajes están en Job (1:6-12; 2:1-7). Se emplea el artículo "el" precediendo a "Satanás" pero es evidente que "Satanás" es "un adversario" personal.[3] En Job no se escribe nada acerca de Satanás como ángel caído y no aparece la idea de que Satanás sea el jefe de un reino de malos espíritus. Más bien, es "uno de los ángeles-ministros de Yavé" que acusa a Job ante Dios y le trae males naturales. "Nunca actúa sin el permiso de Dios y su ministerio evidentemente está incluido en la voluntad divina". Aun así "hay un elemento en el carácter de Satanás que es contrario a la voluntad de Dios", pues Satanás aparentemente "se alegraría si pudiera probar que la confianza de Dios en Job estaba errada".[4] En Zacarías 3:1, 2 (hebreo) el artículo "el" también aparece antes de "Satanás", que todavía no es enteramente un nombre propio. Se dice que el Satanás acusó al sumo sacerdote Josué, y la respuesta de Yavé fue reprenderlo por su dureza hacia Jerusalén. En 1 Crónicas 21:1 Satanás (sin el artículo y por ende probablemente un nombre propio) "incitó a David a que hiciese un censo de Israel". Su papel de acusador se ha transformado en el de tentador y David confiesa que hacer el censo fue un pecado (21:8).[5] Debe notarse que la palabra "Satanás" no se usa en Génesis 3 y que Satanás se identifica con la serpiente en la teología cristiana principalmente porque las dos figuras son identificadas en Apocalipsis 12:9 y 20:2.[6]

2. Otros nombres posibles de Satanás y otros pasajes posibles en los que se lo menciona

a. "Los hijos de Dios" (Gén. 6:1-4)

Este texto se refiere a los casamientos de "los hijos de Dios" con "las hijas de los hombres" y a sus descendientes, que fueron gigantes o héroes (v. 4) espiritualmente malvados (v. 5). Aunque han existido otras interpretaciones de este pasaje,[7] dos interpretaciones principales han prevalecido en el esfuerzo por entender estos versículos a través de los siglos. La primera de estas interpretaciones sostiene que la expresión "los hijos de Dios" denotaba a los ángeles, llegando a la consiguiente conclusión de que los ángeles se casaron

[2] William Robinson, *The Devil and God* (London: Lutterworth Press; New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1945), p. 48.
[3] Langton, *Essentials of Demonology*, p. 53.
[4] Ibíd., pp. 53-54.
[5] En el pasaje paralelo (2 Sam. 24:1), se afirma que Yavé incitó a David a que hiciera el censo.
[6] Robinson, *The Devil and God*, pp. 50-51.
[7] Las únicas interpretaciones restantes dignas de mencionarse son: (1) El punto de vista según el cual se trataba de matrimonios entre hombres patricios y mujeres plebeyas (tárgumes, Símaco, versiones samaritanas, Baruch de Spinoza y J. G. Herder); y (2) la posición según la cual eran matrimonios entre dioses de segundo rango y mujeres humanas (Claus Westermann).

con mujeres humanas y tuvieron descendencia. Esta interpretación tiene una larga historia y cuenta como representantes a Filón, Josefo, Justino Mártir, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Lactancio, Wilhelm Gesenius, G. H. A. Ewald, Franz Delitzsch, August Dillmann, Henry Alford, S. R. Driver, John Skinner, A. C. Gaebelein, Edward Langton, Gerhard von Rad, G. Henton Davies y Bruce Vawter. Quienes prefieren esta interpretación generalmente suponen que los ángeles a los que se refiere Génesis 6:1-4 eran ángeles malvados que tuvieron una influencia viciosa sobre sus esposas y su prole. Los escritos judíos intertestamentarios aparentemente relacionaron este pasaje con la idea de los ángeles caídos de manera que se transformó en un texto utilizado para probar todo el concepto de los ángeles caídos. La otra interpretación importante mantiene que los "hijos de Dios" eran descendientes de Set y "las hijas de los hombres" eran descendientes de Caín y que consiguientemente se trata de matrimonios humanos sin conexión directa con los ángeles, los ángeles caídos o Satanás. Entre sus defensores están Julio Africano, Efraín el Sirio, Teodoreto de Chipre, Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona, Cirilo de Alejandría, Jerónimo, Martín Lutero, Felipe Melanchton, Juan Calvino, E. W. Hengstenberg, G. F. Oehler, J. F. K. (y también C. F.) Keil, J. P. Lange, W. H. Green, B. H. Carroll, C. I. Scofield, W. H. G. Thomas y H. C. Leupold.[8]

b. "Lucero de la mañana" (Isa. 14:12-20)

Este pasaje es una porción de un largo discurso en contra del rey de Babilonia (14:3-23). El "lucero de la mañana" o "la estrella del alba" había "caído del cielo" y fue "derribado al suelo". Esta figura antes "debilitaba a las naciones" y "hacía temblar la tierra" pero luego intentó ser igual a Dios. Consiguientemente, porque ha "destruido su propia tierra" y "mató a su propio pueblo" ha sido "derribado al Seol" y "echado de su sepultura". Aunque el contexto lleva a entender que el autor se refería con estas palabras al rey de Babilonia, a menudo el texto ha sido tomado por los cristianos como una referencia a Satanás. La versión inglesa King James que traduce "lucero" como "Lucifer" (un derivado del latín que significa "el que lleva la luz") insinúa que el término puede tomarse como nombre propio, echando leña al fuego de la especulación. Como consecuencia, no pocos sermones sobre Satanás han sido predicados en base a este texto, a pesar de que había a disposición un buen número de pasajes cuya referencia a Satanás no se cuestionaba. La interpretación del "lucero de la mañana" como referencia a Satanás parece provenir de Tertuliano[9] y de Gregorio el Grande[10] en la edad patrística, magnificada luego principalmente por el *Inferno* de Dante Alighieri (1265-1321) y

[8] Sobre estas listas de los defensores de cada interpretación, ver Franz Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trad. Sophia Taylor (Edinburgh: T. and T. Clark, 1888); August Dillmann, *Genesis Critically and Exegetically Expounded*, trad. William B. Stevenson (Edinburgh: T. and T. Clark, 1897); y Merrill F. Unger, Biblical Demonology: *A Study of the Spiritual Forces behind the Present World Unrest* (5ta. ed.; Wheaton, Illinois: Scripture Press Publications, Inc., 1963), pp. 46-47.
[9] *Adversus Marcionem* 5.11.17.
[10] *Dial.* 3.4; *Epistulae* 18, 21.

por el *Paraíso perdido* de John Milton.[11] Sin embargo, Juan Calvino fue muy específico en su rechazo de la interpretación satánica, sosteniendo que el texto se refería a un tirano humano.[12] El esquema prevaleciente entre los comentaristas modernos de Isaías (Albert Barnes, Franz Delitzsch, Conrad Orelli, T. K. Cheyne, John Skinner, George Adam Smith, Owen C. Whitehouse, George B. Gray, H. C. Leupold, Edward J. Young, Page H. Kelley, Otto Kaiser, John D. W. Watts) ha sido interpretar el discurso como dirigido al rey de Babilonia, sin mencionar o tratar el tema de Satanás.[13]

c. El querubín guardián del Edén expulsado del monte de Dios y destruido (Eze. 28:11-19)

Este pasaje constituye un lamento en torno al rey de Tiro. Se ubica luego de una serie de profecías dirigidas a Tiro y de otro lamento por Tiro (Eze. 26:1—28:10). Quien es mencionado en el lamento fue creado por Dios, estuvo en el Jardín de Edén adornado con piedras preciosas y "fue ungido junto con los querubines protectores". Pero a raíz de su orgullo y de su comercio deshonesto y violento ha sido expulsado del "monte de Dios", devorado por el fuego, convertido "en cenizas sobre la tierra" y transformado en "objeto de espanto" que dejará de ser "para siempre". La gran mayoría de los comentaristas modernos del libro de Ezequiel (Patrick Fairbairn, E. W. Hengstenberg, C. F. Keil, F. W. J. Schröder, A. B. Davidson, W. F. Lofthouse, Goerge A. Cooke, Walther Eichrodt, H. J. van Dijk, John Bernard Taylor, Walther Zimmerli, John T. Bunn, Keith W. Carley, John W. Wevers, Peter C. Craigie, Aelred Cody, O.S.B.)[14] han interpretado el pasaje como una referencia al rey de Tiro, entendiendo a menudo los elementos paradisíacos como descripciones del rey; no han mencionado a Satanás en sus comentarios sobre el pasaje. Algunos intérpretes recientes (Taylor, Carley, Wevers, Craigie) han puesto énfasis en las analogías entre Adán y el rey de Tiro así como su representatividad de toda la historia humana. Por el otro lado, los comentaristas dispensacionalistas norteamericanos han desarrollado su propia hermenéutica de Ezequiel 28:11-19. A. C. Gaebelein[15] y Henry Allan Ironside (1876-1951)[16] interpretaron el pasaje como una referencia a Satanás, quien "es el poder detrás del trono del rey de Tiro" (Gaebelein) y "quien apenas puede

[11] Conrad Orelli, *The Prophecies of Isaiah*, trad. J. S. Banks, Clark's Foreign Theological Library (Edinburgh: T. and T. Clark, 1889); Edward Joseph Young, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); Page H. Kelley, "Isaiah", *Broadman Bible Commentary* (Nashville: Broadman Press, 1971), vol. 5.
[12] *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, trad. William Pringle, 4 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1956-61).
[13] Edward J. Young, Page H. Kelley y John D. W. Watts, *Isaiah 1-33, Word Biblical Commentary* (Waco, Texas: Word Books, 1985) trataron la interpretación satánica sin aceptarla. No se documenta aquí cada uno de estos comentarios; el material pertinente puede encontrarse donde los autores han escrito sobre Isaías 14.
[14] No se documenta aquí cada uno de estos comentarios; el material pertinente puede encontrarse donde los autores han escrito sobre Ezequiel 28.
[15] *The Prophet Ezekiel: An Analytical Exposition* (2da. ed. rev.; New York: Loizeaux Bros., 1972; primera publicación, 1918).
[16] *Expository Notes on Ezekiel the Prophet* (New York: Loizeaux Bros., 1949).

ser distinguido del rey de Tiro" (Ironside). Algo diferentes eran los puntos de vista de F. C. Jennings, Charles Lee Feinberg y Paul P. Enns (1937-). Según Jennings, el rey de Babilonia era un "representante" de Lucifer, el nombre verdadero de quien luego fue llamado Satanás.[17] Feinberg sostuvo que Ezequiel vio detrás del rey de Tiro "la fuerza motivante y la personalidad que lo impelía en su oposición a Dios", es decir, vio a Satanás.[18] Para Enns,[19] Satanás es "el verdadero poder detrás del rey de Tiro". F. B. Huey Jr. (1925-) ha identificado claramente las cuatro opciones hermenéuticas: (1) la "historia literal" de la caída de Satanás; (2) el rey de Tiro como "persona satánica"; (3) el rey o el reino de Tiro bajo un juicio que se describe en términos de la conocida historia del paraíso; y (4) la caída del rey o del reino de Tiro entendida como un paralelo de la caída de Adán (y Eva).[20]

En base a nuestra indagación de Génesis 6:1-4, Isaías 14:12-20 y Ezequiel 28:11-19 debería ser evidente que la elaboración de la doctrina bíblica acerca de Satanás debe basarse sobre los pasajes bíblicos que clara y evidentemente se refieren a Satanás, no sobre los textos en disputa.

3. Los seres demoníacos

¿Tiene el Antiguo Testamento una doctrina de los seres demoníacos o de los espíritus inmundos? Langton ha negado que exista una doctrina formulada, pero ha llegado a la conclusión de que en ciertos pasajes veterotestamentarios "existen referencias a y descripciones de seres malignos sobrenaturales los cuales, si se los examina, evidentemente corresponden a los demonios corrientes entre otras gentes [en especial los egipcios, árabes, asirios, babilonios y persas]".[21] Algunos de estos seres tomaban forma de animal, mientras otros tomaban formas humanas. Específicamente había "serpientes de fuego",[22] "machos cabríos" o demonios peludos,[23] chivos expiatorios,[24] Lilith el demonio de la noche[25] y "demonios" que aparentemente eran considerados dioses.[26]

En resumen, el Antiguo Testamento tiene un concepto de "Satanás" que se expresa en tres pasajes, según los cuales es uno de los ángeles-ministros de Yavé, que tienta y prueba a los seres humanos. Contiene tres textos adicionales que algunos intérpretes, a pesar de la fuerte evidencia contraria, desean ver como referencias a Satanás. Presenta algunas ideas en proceso de formación acerca de los demonios. El Antiguo Testamento no contiene rela-

[17] *Studies in Isaiah* (New York: Bible Truth Press, s. fecha).
[18] *The Prophecy of Ezekiel: The Glory of the Lord* (Chicago: Moody Press, 1969).
[19] *Ezekiel: Bible Study Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1986). La interpretación dispensacionalista de Ezequiel 28:11-19 puede contar con el apoyo de Orígenes y Cirilo de Jerusalén. Langton, *Satan, a Portrait: A Study of the Character of Satan through All the Ages* (London: Skeffington and Son, Ltd., 1945?), pp. 52, 58.
[20] *Layman's Bible Book Commentary*, vol. 12, *Ezekiel, Daniel* (Nashville: Broadman Press, 1983).
[21] Langton, *Essentials of Demonology, p. 35.*
[22] Núm. 21:6; Deut. 8:15; Isa. 14:29; 30:6.
[23] Lev. 17:7; Isa. 13:21; 34:14; 2 Crón.11:15.
[24] Lev. 16:8-10, 15, 18, 20-22, 26.
[25] Isa. 34:14.
[26] Deut. 32:17; Sal.106:37. Langton, *Essentials of Demonology*, pp. 37-52.

tos claros acerca de la creación de Satanás ni de su pecado y caída. Langton llegó a la siguiente conclusión:

> En lo que a la enseñanza del Antiguo Testamento se refiere, sería difícil afirmar que Satanás pertenezca a la esfera de la demonología, pues no posee ninguna de las características demoníacas... Sin embargo, podemos detectar aquí los incipientes comienzos de una corriente del pensamiento judío relativa a un enemigo sobrenatural de Dios y del hombre, que había de ejercer una influencia prepoderante sobre todo el cuerpo de la enseñanza judía y cristiana acerca de Dios y del hombre en todos los siglos subsiguientes.[27]

Dada la gran importancia de los escritos judíos intertestamentarios para la doctrina del Nuevo Testamento acerca de Satanás y de los espíritus inmundos, es importante que incluyamos tales escritos en el presente estudio.

B. LOS ESCRITOS Y LOS CONCEPTOS JUDIOS INTERTESTAMENTARIOS[28]

1. Los libros apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento

Aunque sería posible organizar y discutir los textos pertinentes siguiendo su orden cronológico, tal método se vería estorbado por el hecho de que la mayor parte de estos escritos no puede ser fechada con precisión. En cambio, utilizaremos un método temático. El concepto de los ángeles caídos ocupa un lugar prominente y bastante desarrollado en esta literatura. Esta caída se relacionaba con Génesis 6:1-4 (1 Enoc 6-8), textos que se empleaban como fundamento de la doctrina. Según otro relato, Dios envió ángeles u observadores a la tierra para instruir a la humanidad (Libro de los Jubileos 4:15-22). El diablo y sus ángeles habrían sido expulsados del cielo después de haber rehusado adorar a Adán tal como les había propuesto Miguel (Libros de Adán y Eva 12—17). Por ende, Dios mandó ángeles buenos para capturar muchos de los ángeles rebeldes y encarcelarlos en los valles de la tierra por 70 generaciones hasta el juicio final (1 Enoc 10:4-17). Asmodeo, un demonio malvado, mató a los siete esposos prometidos de Sara y ella tuvo que ser librada de él (Tobías 3:8, 17). Surgieron demonios descendientes de los gigantes que gobernaron a la humanidad después de muertos (1 Enoc 15:8, 9).[29] Como venganza por su propia expulsión, el diablo tentó a Eva (Libros de Adán y Eva 12:1; 13:1, 2; 16:1-4), usando a la serpiente como su instrumento (Apocalipsis de Moisés 16:5). "No fue Dios quien hizo la muerte" mas "por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo" (Sabiduría de Salomón 1:13; 2:24); esto aparentemente constituye una alusión a la seducción de Eva por medio de la serpiente. Hasta finales del período no surgió una concepción clara de que Satanás fuera el jefe de todos los espíritus inmundos y los demonios.[30] Entre aquellos que ejercían el liderazgo sobre tales seres estaban Semiaza (1 Enoc 6:3; 9:7; 10:11; 69:2), Azazel (1 Enoc 8:1, 2; 9:6; 10:4-8; 13:1, 2; Apoc. de Abraham 13, 14, 20, 22, 23, 29, 31), Mastema (Libro de los Jubileos 10:8, 11; 11:5, 11), Beliar (Libro de los Jubileos 1:20; 15:33; Testamentos de los Doce Patriarcas),[31] y Satanail (2 Enoc 29:4, 5). Se consideraba también que Satanás gobernaba por sobre los espíritus inmundos, incluyendo otros Satanases (Libro de los Jubileos 10:11; sobre un décimo de los espíritus que no están en cautiverio; 1 Enoc 40:7; 53:3; 54:6; Martirio de Isaías 2:2, 4; Asunción de Moisés 10:1). Los seres humanos son tentados por siete espíritus, quienes son los deseos impuros personificados de los seres humanos, pero ante ellos los seres humanos pueden ceder o o bien resistir (Testamentos de los Doce Patriarcas).[32] Se afirma la existencia de un impulso maligno en los seres humanos (2 [4] Esdras 4:30; 7:48). Después de un largo cautiverio, los ángeles caídos serán destruidos en el juicio final (1 Enoc 19:1); aparentemente ocurrirá lo mismo con los espíritus inmundos (1 Enoc 16:1; 2 Enoc 7:1-5).

2. La literatura rabínica

Langton ha hallado dos relatos distintos acerca del origen de Satanás en los escritos rabínicos. Un relato describe cómo Satanás fue creado por Dios juntamente con Eva el sexto día de la creación; esta posición conecta íntimamente a Satanás con la caída de la humanidad.[33] El otro relato considera a Sammael (es decir, Satanás) como un ángel caído que reina sobre todos los demás Satanases.[34] La caída de Satanás habría sido causada por los celos y la envidia angelical, pues los ángeles se opusieron a la creación de los seres humanos pero fueron eclipsados por Adán, quien exitosamente puso nombre a los animales.[35] Sammael y sus ángeles acompañantes vinieron a la tierra, eligieron a la serpiente y tomaron posesión de ella como instrumento para tentar a Eva.[36] Asimismo, la envidia de la serpiente fue activada al saber que los ángeles servían a las criaturas humanas.[37] Así, en la literatura rabínica la serpiente y Satanás están ligados más íntimamente que en el Antiguo Testamento. El triple papel de Satanás como "acusador, seductor y destructor" se manifiesta en los comentarios rabínicos acerca de la tentación de Abraham en el sacrificio de Isaac (Gén. 22).[38] El impulso maligno de los seres humanos se entiende como algo derivado de la creación y constituye la

---

27 Ibíd., pp. 52-53.

28 William Lawrence Hendricks, "The Concept of Satan: A Biblical and Historical Approach and Its Relevance to the Christian Life" (Dis. doct., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1958), pp. 38-61.

29 Sin embargo, en 1 Enoc 19:1-2, los demonios son considerados preexistentes a la caída de Satanás y de los espíritus inmundos. Además, los espíritus inmundos quieren lograr que los seres humanos ofrezcan sacrificios a los demonios como si fueran dioses. Ver Langton, *Essentials of Demonology*, p. 109.

30 Langton, *Essentials of Demonology*, p. 119.

31 Testamento de Leví 3:3; Testamento de Dan 1:7; Testamento de Benjamín 3:3.

32 Testamento de Rubén 2:1—3:10; ver asimismo Testamento de Judá 13:3; 16:1; Testamento de Simeón 3:1; 4:7, 9; Testamento de Dan 2:4.

33 *Bereshith Rabba* [Midrás sobre Gén.] 17.6.

34 *Ve'zot Ha' Brachah Rabba* [Midrás sobre Deut.] 11.10.

35 *Pirke de Rabbi Eliezer* 13-14.

36 *T. B. Baba Bathra* 16a; *Pirke de Rabbi Eliezer* 13.

37 *T. B. Sanhedrin* 59b.

38 Ibíd., 89b; *Pirke de Rabbi Eliezer* 32.

ocasión o la oportunidad de Satanás para tentarlos,[39] aunque en un texto se identifica a Satanás con el impulso mismo.[40] Satanás sirve como el ángel de la muerte[41] y se anticipa su propia destrucción final.[42]

3. Los Rollos del Mar Muerto

En la literatura de Qumrán se afirma que Dios les asignó a los seres humanos dos espíritus, uno de verdad y el otro de perversión, uno de luz y el otro de oscuridad, que buscan efectos opuestos ("caminos") en las vidas de las personas hasta que finalmente sea destruido el espíritu maligno.[43]

C. EL NUEVO TESTAMENTO

1. Terminología

Los tres términos utilizados más frecuentemente en el Nuevo Testamento para designar al espíritu maligno predominante son *o diabolos,* "el diablo", literalmente un calumniador o acusador mentiroso, que aparece 37 veces; *Satan* o *o Satan,* "Satanás", literalmente "el adversario", usado 35 veces, y *Beelzebul,* que probablemente signifique literalmente "el señor de las moscas", empleado 7 veces, siempre en los Evangelios sinópticos.[44] Los otros términos serán mencionados a medida que examinemos los pasajes.

2. Los Evangelios sinópticos

En los Sinópticos, Satanás o el diablo es considerado el príncipe o jefe de los espíritus malignos en un reino del mal, no meramente un espíritu inmundo que opera aisladamente. Se lo menciona por primera vez en relación a las tentaciones de Jesús en el desierto (Mar. 1:13 y par.), donde tiene el papel de tentador.

> Generalmente se admite que los relatos de las tentaciones de Jesús preservadas por los Sinópticos deben haberse derivado en última instancia de Jesús mismo.[45]

William Robinson (1888-1963) consideraba las menciones del desierto como la utilización del concepto de Satanás más significativo del Nuevo Testamento, sosteniendo que según tales textos Satanás es incuestionablemente real y personal.[46] Satanás, "el maligno" o el diablo es mencionado en

[39] *T. B. Berakoth* 61a; *T. B. Yoma* 69b.
[40] *T. B. Baba Bathra* 16a.
[41] *T. B. Aboda Zarah* 20b; *Ve'zot Ha'Brachah Rabba* 11.10.
[42] *T. B. Sukkah* 52a; Langton, *Essentials of Demonology*, pp. 55-57.
[43] 1QS 3:13-4:26, según la interpretación de William Sanford LaSor, *Amazing Dead Scrolls and the Christian Faith* (Chicago: Moody Press, 1956), pp. 95-98.
[44] Robinson, *The Devil and God*, p. 58.
[45] Langton, *Essentials of Demonology*, p. 168.
[46] *The Devil and God*, pp. 65-67.

las parábolas del sembrador y de la cizaña (Mar. 4:15 y par.; Mat. 13:38, 39 y par.), en la enseñanza de Jesús acerca de la mentira (Mat. 5:37) y probablemente en el Padrenuestro (Mat. 6:13). Se afirma erróneamente que Satanás/Beelzebú es quien expulsa a los demonios (Mar. 3:22 y par.).

Los Sinópticos presuponen la existencia de los "demonios" o de los "espíritus inmundos" pero no se refieren a su origen. Los demonios les acarrean enfermedades físicas a los seres humanos, no solamente efectos morales nocivos. Langton veía una infuencia babilónica en los relatos de los Sinópticos de los males físicos y de los siete espíritus.[47] Claramente, Jesús fue un exorcista de demonios (Mar. 1:21-27; 5:1-20; 9:14-29) y sus discípulos colaboraron en esa tarea (Mar. 3:14, 15; 6:7, 13 y par.; Luc. 10:17, 20).

La significación de Marcos 8:33 y paralelos parece ser la influencia de Satanás sobre la concepción mesiánica de Pedro. En respuesta al informe de los 70, Jesús declaró: "Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo" (Luc. 10:18). Sanó a una mujer judía "a quien Satanás había tenido atada por dieciocho años" (Luc. 13:16). En el contexto del último juicio Jesús se refirió al "fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (Mat. 25:41b). "Satanás entró en Judas" Iscariote para instigar su traición (Luc. 22:3), pero Jesús oró que Simón Pedro pudiera resistir cuando Satanás lo zarandeara como a trigo (Luc. 22:31, 32).

3. El Evangelio de Juan

El término "el diablo" es utilizado dos veces en el cuarto Evangelio, cuando Jesús declara que los judíos incrédulos tienen "al diablo" por "padre" (8:44) y cuando el evangelista relata que el diablo puso en el corazón de Judas que traicionara a Jesús (13:2). La única mención de "Satanás" es en relación a que Satanás entró en Judas cuando tomó el pan de la última cena (13:27). La frase "el príncipe de este mundo" o su forma abreviada aparecen tres veces: tal príncipe "viene" (14:30), "ha sido juzgado" (16:11) y "será echado fuera" (12:31).

4. Los Hechos de los Apóstoles

El libro de Hechos contiene cuatro referencias a Satanás o al diablo. Pedro le preguntó a Ananías por qué Satanás lo había llevado a mentirle al Espíritu Santo (5:3). Al dirigirse a Cornelio y su gente Pedro se refirió a las sanidades de Jesús de los "oprimidos por el diablo" (10:38). Cuando Pablo habló con el mago Elimas en Pafos lo llamó "hijo del diablo" (13:10) y al dirigirse a Herodes Agripa II se refirió a la conversión de los gentiles "del poder de Satanás a Dios" (26:18).

5. Las epístolas paulinas

Pablo se refirió a "Satanás" en una variedad de contextos, a saber: los via-

[47] *Essentials of Demonology*, pp. 147, 149-51.

jes apostólicos (1 Tes. 2:18), la incontinencia sexual (1 Cor. 7:5), el perdón entre los creyentes (2 Cor. 2:11), los falsos apóstoles (2 Cor. 11:4), el "aguijón en la carne" de Pablo (2 Cor. 12:7), la victoria de Dios sobre Satanás (Rom. 16:20), la excomunión (1 Cor. 5:5; 1 Tim. 1:19b, 20), los pecados de las viudas jóvenes (1 Tim. 5:15) y el poder, las señales y los prodigios falsos que acompañarían al advenimiento del "hombre de iniquidad" (2 Tes. 2:9). Hay cuatro referencias al "diablo": cuando el Apóstol habla del enojo (Ef. 4:27), de la resistencia a las "intrigas" del diablo (Ef. 6:11), de los requisitos para ser obispo (1 Tim. 3:6) y de la corrección de los opositores (2 Tim. 2:26). Entre los otros términos empleados por el Apóstol están "el tentador" (1 Tes. 3:5), "el dios de esta edad" (2 Cor. 4:4), "Belial" (2 Cor. 6:15), "el príncipe de la potestad del aire" (Ef. 2:2b), "el espíritu que ahora actúa en los hijos de desobediencia" (Ef. 2:2c), y "el maligno" (Ef. 6:16). Pablo identificó los banquetes para los ídolos como sacrificios a los "demonios" (1 Cor. 10:14, 20, 21) y se refirió a principados, autoridades, gobernantes de estas tinieblas, "espíritus de maldad en los lugares celestiales" (Ef. 6:12).

6. *Las epístolas generales*

El diablo ha de ser resistido por los creyentes (Stg. 4:7b), pues "como león rugiente, anda alrededor buscando a quién devorar" (1 Ped. 5:8b). Jesús participó de la naturaleza humana para que por su muerte pudiera destruir al diablo, quien tiene en condenación a los seres humanos, y para poder librar del cautiverio a los que han sido esclavos toda su vida del temor de la muerte (Heb. 2:14, 15). Los ángeles que pecaron fueron arrojados al infierno en prisiones donde permanecerán hasta el juicio final (2 Ped. 2:4; Jud. 6). Judas 9 menciona la historia del arcángel Miguel que "contendía disputando con el diablo sobre el cuerpo de Moisés", que al parecer ya había sido referida en el libro no-canónico Asunción de Moisés.[48]

7. *Las epístolas juaninas*

"El diablo" es mencionado cuatro veces en 1 Juan y "el maligno" cinco veces. Quien practica el pecado, no practica la justicia y no ama a los hermanos cristianos, pertenece a los "hijos del diablo". Fue para destruir la obra del diablo, quien tenía una larga historia de pecado, que vino el Hijo de Dios (3:8, 9, 10). Caín, el asesino, era "del maligno" (3:12) pero los cristianos han "vencido al maligno" (2:13b, 14b) y no les puede hacer daño (5:18) aunque el mundo entero está bajo el control de él (5:19).

8. *Apocalipsis*

Cuatro de las siete cartas a las iglesias contienen referencias a "Satanás" o al "diablo". El término "la sinagoga de Satanás" (2:9; 3:9) puede haber sido

[48] La *Asunción de Moisés* sobrevive en fragmentos solamente, que no aportan tal pasaje, pero el hecho de que Judas lo halló y utilizó fue referido por Orígenes en *De Principiis* 3.2.1.

una referencia a la intensa hostilidad judía hacia los cristianos en Esmirna y el "trono" y la "morada" de Satanás (2:13) posiblemente haya sido una alusión a Pérgamo en su carácter de capital oriental del culto al César,[49] así como también se dice que el encarcelamiento venidero de los cristianos es obra del diablo (2:10). Es de suponer que la profetiza Jezabel decía enseñar "las cosas profundas de Satanás" (2:24). Las langostas[50] soltadas por el sonido de la trompeta del quinto ángel tienen como rey a Abadón (en hebreo) o Apolión (en griego) (9:11), que significa "destrucción" o "destructor". La humanidad impenitente no deja de adorar a los "demonios" y a las imágenes (9:20); "la bestia que sube del abismo hará guerra" contra los dos testigos, "los vencerá y los matará" (11:7); y "los espíritus de demonios" que salen del dragón, de la bestia y del falso profeta ayudan a los reyes de la tierra a que se preparen para la batalla (16:14). El "dragón" que intenta sin éxito destruir el niño varón recién nacido de "la mujer" es atacado y derrotado por Miguel y sus ángeles en una batalla celestial, y arrojado a la tierra, donde renueva su persecución del hijo de la mujer (cap. 12). También es denominado el que "engaña a todo el mundo" (12:9) y el que acusa a los hermanos (12:10b). Babilonia "se ha convertido en habitación de demonios" (18:2). Finalmente Satanás (= "el dragón" = "la serpiente antigua" = "el diablo") (12:9; 20:2) será atado por mil años, desatado por un tiempo corto, dorrotado y "lanzado al lago de fuego y azufre" para ser atormentado eternamente (20:1-10).

Ahora que hemos completado nuestro examen detallado de las enseñanzas del Antiguo Testamento, intertestamentarias y del Nuevo Testamento, permanece una pregunta respecto a todos estos materiales: la pregunta acerca de las fuentes. Los israelitas, judíos posteriores y primeros cristianos, ¿tomaron sus conceptos acerca de los demonios o espíritus inmundos y del jefe de todos ellos, Satanás o el diablo, de fuentes no-hebreas? Y si es así, ¿hasta qué punto lo hicieron? Esta es una pregunta difícil y es poco probable que pueda obtenerse una respuesta clara, sin ambigüedad. Bernard J. Barmberger (1904-) era favorable a la idea de los orígenes cananeos.[51] No pocos estudiosos modernos han puesto hincapié en la considerable influencia de los conceptos persas/zoroástricos sobre los judíos después del exilio y sobre el Nuevo Testamento.[52] Otros estudiosos, tales como Gustav Friedrich Oehler,[53] Heinrich Ewald,[54] Paul Heinisch (1878-1956),[55] William Lawrence

[49] Langton, *Essentials of Demonology*, pp. 212-13.
[50] Según Langton, las langostas mismas eran demoníacas (*ibíd.*, p. 205).
[51] *Fallen Angels* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1952), pp. 7-13, 19, 21.
[52] Por ejemplo, Robinson, *The Devil and God*, pp. 52-53; 56-58; y Rivkah Scharf Kluger, *Satan in the Old Testament*, trad. Hildegard Nagel, *Studies in Jungian Thought* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967), pp. 156-59, quien limitó la influencia persa a los escritos intertestamentarios tardíos y al Nuevo Testamento.
[53] *Theology of the Old Testament*, trad. George E. Day (New York: Funk and Wagnalls Company, 1883; Grand Rapids: Zondervan, s. fecha), p. 450.
[54] *Old and New Testament Theology*, trad. Thomas Goadby (Edinburgh: T. and T. Clark, 1888), pp. 72-79, quien limitó la influencia persa a la aceleración del cambio que ya se estaba llevando a cabo entre los judíos (p. 77).
[55] *Theology of the Old Testament*, trad. William G. Heidt, O.S.B. (Collegeville, Minnesota: Order of St. Benedict, Inc., 1955), pp. 143, 144-45.

Hendricks[56] y Jeffrey Burton Russell (1934-)[57] han llegado a la conclusión de que los conceptos tuvieron esencialmente un origen hebreo. Langdon ofreció una respuesta compuesta. El concepto de los demonios o de los espíritus malignos existió entre los pueblos árabe, asirio, babilonio y griego y no es menester verlo como algo distintivamente hebreo, mientras que el concepto de Satanás, a pesar de algunas analogías persas, parece haber sido esencialmente hebreo. Las tendencias dualistas habrían sido contrarrestadas por el monoteísmo yahvista.[58]

II. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. LOS PADRES DE LA IGLESIA

Los autores patrísticos atribuyeron al diablo más específicamente que el Nuevo Testamento las enseñanzas falsas o las herejías.[59] Según Ireneo, el diablo y sus compañeros fueron despojados y atados por el hombre fuerte Jesús, quien en su recapitulación abolió la muerte y perfeccionó a los seres humanos en la imagen de Dios.[60] Para Tertuliano los "espectáculos" (circo, teatro, peleas, juegos con gladiadores) y los cosméticos fueron constituidos por el diablo o a causa de él.[61] A diferencia de los otros Padres, Orígenes planteó tanto la caída de los espíritus eternos rebeldes antes de la creación del universo material[62] como la restauración final del diablo.[63] Probablemente la enseñanza patrística más significativa con respecto a Satanás fue la interpretación de la muerte y de la resurrección de Jesús como el pago de un rescate a Satanás para que fuera liberada la humanidad.[64]

B. LAS SECTAS DUALISTAS

Satanás generalmente tenía un papel bastante prominente en las doctrinas de los movimientos dualistas que florecieron entre los siglos IX y XIII. Entre ellos estuvieron los paulicianos y los thonraki en Armenia y Siria, los bogomilos y patarenos en Bulgaria, Bosnia y Hum y los cátaros en Lombardía,

56 "The Concept of Satan: A Biblical and Historical Approach and Its Relevance to the Christian Life", pp. 21-23, 39-40, 63-65.
57 *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), cap. 5-6. Russell ha encontrado poca influencia no hebrea sobre los conceptos israelitas-judíos (pp. 217-20), pero ha subrayado la influencia helenística sobre los conceptos neotestamentarios (p. 221 y passim).
58 *Essentials of Demonology*, pp. 71, 220-21, 225.
59 Ignacio de Antioquía, *A los Efesios* 17 (versión corta); *A los Tralianos 10* (versión larga); 11; *A los Filadelfios* 3 (versión larga); 6; *A los Esmirniotas* 7 (versión larga); Tertuliano, *Adversus Praxean* 1.
60 *Adversus Haereses*, 3.8.2; 3.18.6; 3.23.1; 5.21.2, 3; 5.22.1.
61 *De Spectaculis*, 24; *De Virginibus Velandis*, 14, 15, 20.
62 *De Principiis* 1.5.5; 1.8.3.
63 Ibíd., 3.6.5.
64 Clemente de Alejandría, *Exhortación a los Griegos* 9, 11; Orígenes, *Comentario sobre San Mateo* 13.8-9; 16.8; *Contra Celsum* 7.17; 8.54; Gregorio de Nisa, *Gran Catecismo* 23, 24. Para un tratamiento más detallado de la doctrina antenicena sobre Satanás, ver el artículo del presente autor "Satan", *The Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York: Garland Publishing, Inc., 1990), pp. 833-35.

Languedoc y Provenza. La mayor parte de estos movimientos consistían en dos ramas: los dualistas estrictos, que pensaban que Satanás tenía un origen independiente y no era una criatura de Dios; y los monarquistas, que consideraban a Satanás como la criatura o hijo mayor de Dios, llamándolo a veces Satanael o "el Satanás de Dios".[65]

C. MARTIN LUTERO

Lutero, "creyente consecuente en la existencia y la actividad del diablo y de los demonios"[66] presentó su "doctrina acerca del diablo basándose en la autoridad de las Santas Escrituras y en continuidad con la tradición eclesiástica".[67] Lutero retuvo "la mayoría de las creencias crudas"[68] comunes a la Edad Media y también se basó en su experiencia personal con el diablo al desarrollar su doctrina.[69] Según Paul Althaus, Lutero "toma al diablo mucho más seriamente que la Edad Media";[70] según la opinión de Reinhold Seeberg, "Lutero añadió, por así decirlo, una majestad infernal al diablo".[71] El diablo es "el gran contrincante de Dios y de Cristo" quien está continuamente en conflicto con Dios y que obra en nuestras enfermedades, en nuestras congojas y en nuestra muerte. Los seres humanos están en el poder del diablo o en el poder de Dios y solamente el Espíritu Santo puede llevarlos del diablo a Dios. Sin embargo, para Lutero el diablo sigue siendo "el diablo de Dios". Los cristianos deben tener fe y utilizar la Palabra de Dios para defenderse del diablo.[72] Langton ha afirmado que Lutero creía en la magia, la brujería, la posesión demoníaca y el exorcismo.[73] Gustav Aulén arguyó en detalle que Lutero revivió el énfasis patrístico sobre la obra salvífica de Dios como una victoria sobre el pecado, la ley, la muerte y el diablo.[74] La doctrina de Satanás de Juan Calvino se limitó a la enseñanza bíblica y estuvo libre de la piedad y de las creencias medievales.[75]

65 Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy* (Cambridge: University Press, 1947). Langton, *Satan, a Portrait*, pp. 65-84, ha tratado la doctrina de Satanás en los escritos de Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo (ca. 1105-ca.1160), Alberto el Grande (1193-1280) y Tomás de Aquino, así como en la literatura del monasticismo y de la brujería medievales. Ver asimismo Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984).
66 Langton, *Satan, a Portrait*, p. 86.
67 Alhaus, *The Theology of Martin Luther*, p. 163.
68 Langton, *Satan, a Portrait*, p. 87.
69 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p. 161.
70 Ibíd., p. 162.
71 *Manual de Historia de las Doctrinas*, trad. José Míguez Bonino, 2 tomos (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones; Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones; Santiago: Editorial "El Lucero", 1963), 2:244, núm. 52.
72 Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 162-68.
73 *Satan, a Portrait*, pp. 87-88.
74 *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trad. A. G. Hebert (New York: Macmillan, 1951), pp. 101-22.
75 Langton, *Satan, a Portrait*, p. 89.

D. JOHN MILTON

No fue un teólogo sino un poeta, John Dryden (1631-1700) quien dijo por primera vez que el "héroe" del poema épico de Milton, *El paraíso perdido*, era Satanás.[76] C. S. Lewis afirmó que "Satanás es el personaje mejor trazado por Milton".[77] ¿Hasta qué punto tomó Milton su idea de Satanás del Antiguo o del Nuevo Testamentos y cuánto extrajo de materiales ajenos a la Biblia? Los estudiosos siguen discutiendo este problema. Hace poco uno arguyó que el Satanás de Milton "absorbió" muchas de las cualidades del mitológico Prometeo, incluyendo su "aspiración de arribar a niveles de existencia nuevos y más elevados", de manera que tendemos a admirar a Satanás y su "vehemente condenación de la civilización".[78] Otro autor ha sostenido que la sección del "ciclo celestial" o de la "guerra en el cielo" de *El paraíso perdido* (1-6, 9) fue tomada directamente de Apocalipsis 12:4, 7-9 y que Milton adoptó la posición agustiniana respecto a la atadura de Satanás mientras dure la historia mundial.[79]

E. F. D. E. SCHLEIERMACHER

Schleiermacher, el padre de la teología liberal protestante, estuvo a la cabeza de las dudas modernas y de las objeciones relativas a la doctrina cristiana de Satanás y de los espíritus inmundos. Si era un ángel bueno ¿cómo podría haber caído? Si Satanás retuvo sus plenos poderes naturales, conociendo por ende la futilidad del conflicto con Dios, ¿cómo podría ser malo al mismo tiempo? Por otro lado, si perdió parte de su inteligencia, ¿por qué habría de ser tan peligroso para los seres humanos? ¿Por qué lo siguieron otros ángeles? En segundo lugar, Jesús y los apóstoles no expusieron una "nueva" doctrina ni tampoco corrigieron la doctrina existente acerca de Satanás. De hecho, las referencias del Nuevo Testamento acerca de Satanás se basaron sobre escritos judíos intertestamentarios, no sobre el Antiguo Testamento, y Jesús se ajustó a tales creencias. El concepto de Satanás no surgió por medio de la revelación divina, no está conectado con el camino de la salvación y no puede transformarse en una condición para la fe en Jesucristo. Los judíos en realidad fusionaron tres ideas bastante heterogéneas acerca de Satanás: el siervo de Dios en la corte celestial, la caída de algunos de los ángeles y el ángel de la muerte. En tercer lugar, puesto que las preguntas acerca del diablo no son esencialmente soteriológicas —ya que no hay referencia alguna a Satanás en Romanos 1—8 o en Santiago 1:13, 14— el tema no pertenece a la dogmática cristiana sino a la cosmología y a la astronomía. Asimismo, las ideas acerca del diablo puede que tengan un lugar legítimo en la poesía y en la himnología. En cuarto lugar, Schleiermacher desarrolló algunas consideraciones prácticas. La posesión demoníaca puede ser explicada como un esfuerzo por personalizar la causa de nuestras emociones malvadas. Los seres humanos tienden a negar su culpa y a culpar al diablo; creer en Satanás roba a los cristianos del gozo de su herencia en el reino de Dios.[80]

76 Citado por R. J. Zwi Werblowsky, *Lucifer and Prometheus: A Study of Milton's Satan* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1952; New York: AMS Press, Inc., 1973), p. 3.
77 *A Preface to Paradise* Lost (London: Oxford University Press, 1942), p. 98.
78 Werblowsky, *Lucifer and Prometheus*, pp. xviii-xix.
79 Austin C. Dobbins, *Milton and the Book of Revelation: The Heavenly Cycle* (University, Alabama: University of Alabama Press, 1975), pp. iv-v, 124.

F. EL DISPENSACIONALISMO

En un momento en que muchos protestantes eran indiferentes hacia Satanás o habían rechazado totalmente toda creencia en su existencia, los teólogos dispensacionalistas estaban poniendo énfasis en la existencia de Satanás y de los demonios.[81]

G. LA TEOLOGIA LUNDENSE

En Suecia, el movimiento teológico luterano asociado con la Universidad de Lund, que se caracterizó por la renovación del énfasis sobre el amor divino *(agape)*, tuvo un vocero en Gustav Aulén, quien afirmó que el "punto de vista clásico" acerca de la obra salvífica de Cristo había sido la de su victoria sobre el pecado, la muerte y Satanás. Por ende, el tema debería estar en primer plano en la teología del siglo XX.[82]

III. SU VALIDACION E INTERPRETACION CONTEMPORANEAS

¿Tiene una doctrina de Satanás y de los espíritus inmundos un lugar legítimo y apropiado en la teología cristiana a fines del siglo XX? Si es así, ¿cuál es ese lugar y cómo puede ser establecido frente a las continuadas objeciones y las interpretaciones erróneas del tema? Pareciera lo mejor responder a tales preguntas estableciendo la necesidad de una doctrina equilibrada frente a las interpretaciones desviadas de la doctrina acerca de Satanás.

A. EVITAR LA DESPERSONALIZACION

1. Existe la necesidad de evitar la despersonalización de Satanás que ocurre cuando se reduce lo satánico a los diversos deseos desordenados de la humanidad, tal como lo ha hecho la Iglesia de Satanás basada en San Francisco, que fue fundada por Anton Szandor LaVey (1930-85?) en 1966. Las afirmaciones básicas de la Biblia Satánica se refieren a las lujurias humanas y a la naturaleza animal de los seres humanos. Consiguientemente, el satanis-

80 *The Christian Faith*, pp. 161-70, resumido por Langton, Satan, a Portrait, pp. 96-99.
81 Lewis Sperry Chafer, *Satan: His Motive and Methods* (Chicago: Moody Press, 1919); Merrill F. Unger, *Biblical Demonology: A Study of the Spiritual Forces behind the Present World Unrest;* idem, *Demons in the World Today: A Study of Occultism in the Light of God's Word* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1971); ídem, *What Demons Can Do to Saints* (Chicago: Moody Press, 1977).
82 *Christus Victor*, pp. 20-23, 172-76; Edgar M. Carlson, *The Reinterpretation of Luther* (Philadelphia: Westminster Press, 1948).

mo "es una religión de la carne, de lo mundano, de lo carnal, los cuales todos son gobernados por Satanás".

> La mayor parte de los satanistas no aceptan a Satanás como un ser antropomórfico patihendido, con una cola barbada y cuernos. Representa meramente una fuerza de la naturaleza, los poderes de las tinieblas, que han sido denominados así porque ninguna religión ha *sacado de* la oscuridad a estas fuerzas.[83]

Así, la Iglesia de Satanás no ha enseñado la existencia de un Satanás transhumano. Más bien, según este movimiento "Satanás" es la personificación de los deseos humanos más bajos. El movimiento tiene afinidades con el humanismo no-teísta.

2. También existe la necesidad de evitar una completa despersonalización de Satanás y de los espíritus inmundos, identificándolos con "poderosas fuerzas y estructuras sociales [malignas]"[84] como lo hizo Paul J. Tillich en su *Systematic Theology* (Teología sistemática):

> Este mundo enajenado está gobernado por estructuras del mal, simbolizadas por los poderes demoníacos. Reinan sobre las almas individuales, las naciones y hasta la naturaleza. Producen la ansiedad en todas sus formas. Es la tarea del Mesías conquistarlas y establecer una nueva realidad de la cual los poderes demoníacos o las estructuras de destrucción estén excluidas.[85]

De ningún modo debe negarse que Satanás y sus fuerzas obran en, usan o ganan el control sobre las estructuras sociales, pues eso parece ser lo que se enseña en el Apocalipsis (cap. 13), pero Satanás y los espíritus inmundos no deben ser identificados totalmente con las estructuras y las fuerzas de la sociedad humana.

B. EVITAR EL CONCEPTO DE LA INCREACION DIVINA

1. Existe, asimismo, la necesidad de evitar la conclusión de que Satanás y sus asociados se derivan de la Nada o del caos y que por consiguiente no fueron creados por Dios, como parece haber enseñado Karl Barth. Según Barth, la "Nada" *(das Nichtige)* es una oposición "terca" y "ajena" al dominio divino del mundo. Dios se opone a la Nada pero la Nada no es un "monstruo" "demoníaco". La Nada "puede conocerse solamente en el corazón del evangelio, es decir, en Jesucristo". Cristo "se manifiesta como el vencedor total". La Nada "no es Dios ni su criatura" y, sin embargo, la Nada es real, pues "tampoco es nada". La Nada tiene la "particularidad óntica" de ser maligna, pero "no tiene carácter perpetuo".[86] Aunque Barth no afirma tal

[83] *The Satanic Bible* (Seacaucus, N.J.: University Books, Inc., 1969), pp. 52, 62; ver asimismo Arthur Lyons, *The Second Coming: Satanism in America* (New York: Dodd, Mead, and Company, 1970), esp. cap. 8.
[84] Erickson, *Christian Theology*, p. 446.
[85] *Systematic Theology*, 2:27.
[86] *Church Dogmatics*, III/3, pp. 289, 290, 293, 311, 349, 353, 360.

conclusión específicamente, parece inferir que el diablo se derivó de la Nada, o bien que es idéntico a la Nada. Por cierto, la doctrina barthiana de la Nada parece comprometer el papel de Dios como Creador de todo. Vuelve a abrirle la puerta al peligro milenario del dualismo que tanto ha "endiablado" la doctrina de Satanás.

2. No es necesario solamente evitar el dualismo implícito u oculto de Barth, sino también el dualismo (o acaso "triadismo") afirmado claramente y defendido por Edwin Lewis (1881-1959). En *The Creator and the Adversary* (El Creador y el adversario), el teólogo metodista insistió en el origen independiente del "adversario". "Si hay un Creador, ciertamente hay un adversario." Cualquiera sea la interpretación que se haga de la serpiente de Génesis 3, "representa el mal, lo que quiere decir que el mal ya existía antes de la desobediencia de Adán".

> Cualquier intento de buscar el origen de lo demoníaco como realidad existente en la voluntad de Dios no es otra cosa que una hábil proeza... Considerados en sí mismos, lo divino y lo demoníaco se oponen absolutamente.
>
> . . . .
>
> El fundamento del mal... está fuera de la naturaleza y de la voluntad de Dios, y ha de encontrarse en el adversario... En el principio era también el adversario y no solamente el adversario sino también una forma de existencia —que luego se llamaría el "residuo" o la "constante residual"— que hizo que fuera posible que los dos se confrontaran. Cada uno de los tres es sí mismo y no otro. Ninguno puede ser explicado por los otros dos... Dios nunca comenzó a ser. El adversario nunca comenzó a ser. Las "hechuras" de su campo de batalla nunca comenzaron a ser. Lo único que comenzó a ser fue el conflicto mismo... [87]

Lewis sacrificó el papel de Dios como Creador de todo como así también la certeza de su soberanía sobre todo, extendiendo la realidad de Satanás hasta concebir de su existencia independiente y su agencia autocontenida. Aunque está expresada en lenguaje moderno y en un marco dramático, la teodicea de Lewis debería reconocerse como una opción no más viable que la del antiguo zoroastrismo o maniqueísmo.

C. RECONOCER EL TESTIMONIO AUTORIZADO DE JESUS

Los cristianos actuales necesitan llegar a conclusiones justas respecto a la relación entre la creencia en la existencia de Satanás y de los espíritus inmundos por un lado, y la enseñanza y la actividad de Jesús por el otro.

1. Tal como lo hizo Schleiermacher, algunos estudiosos interpretan las referencias a Satanás o al diablo en la enseñanza de Jesús como un acomodamiento deliberado de éste a las creencias judías prevalecientes. Lo que esto significa es que Jesús no creía verdaderamente en la realidad y la actividad del diablo y de los espíritus malignos sino, sabiendo que muchos judíos sí creían en ellos, simplemente se acomodó, refiriéndose a tales creencias si bien

[87] *The Creator and the Adversary* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1948), pp. 24, 125, 130, 133 y 140.

él mismo no podía afirmarlas. Langton, quien rechaza tal punto de vista, la calificó con razón como "una tacha muy grave" sobre el carácter de Jesús como maestro.[88] Más adelante[89] dedicaremos nuestra atención a la reinterpretación que hizo Jesús del mesianismo judío al enseñar acerca de la autoentrega y del sufrimiento del "Hijo del Hombre", así como de su triunfo. Acaso tal reinterpretación del mesianismo judío en lugar de un mero acomodamiento ¿no muestra que Jesús no se acomodaba cuando se trataba de su propia interpretación y enseñanza acerca de su ministerio y su misión? ¿No sería, entonces, razonable esperar de él una reinterpretación más que un acomodamiento, si es que no creía en la existencia de Satanás y de los espíritus inmundos? Hace un siglo James Petigru Boyce rechazó tal "acomodamiento" de Jesús con respecto a Satanás, citando sus "palabras duras" y su oposición a los escribas, fariseos y saduceos.[90]

2. Otros pensadores, tales como Langton, interpretan la enseñanza de Jesús acerca de Satanás como parte del conocimiento limitado inherente al autovaciamiento que le permitió hacerse carne. Según este punto de vista, Jesús no tuvo conciencia de ningún problema respecto a la existencia de Satanás y de los espíritus inmundos porque fue un verdadero ser humano en un contexto histórico dado. Así como declaró que no sabía cuándo sería su segunda venida (Mar. 13:32 y par.), es probable que tampoco haya sabido si Satanás y los espíritus inmundos realmente existían y funcionaban, así como no conocía la astronomía moderna. Langton llegó a la conclusión de que

> no estamos obligados a aceptar esta doctrina como una verdad última meramente porque formó parte de la enseñanza de Jesús. Pues... en su condición humana Jesús manifiestamente contaba con limitaciones en su conocimiento... [Así]... Jesús aceptó, sin modificaciones serias, la creencia popular en Satanás y en los espíritus inmundos común a su época. Tal aceptación por parte de Jesús no prueba que estas creencias populares correspondieran con la realidad.[91]

El hecho de que Langton acepte la falibilidad de la enseñanza de Jesús en un área importante abre la puerta a que existan otras enseñanzas falibles; esto no es compatible con una visión elevada de la autoridad intrínseca de la enseñanza de Jesús.

3. Un tercer grupo sí acepta la realidad de la existencia y de la obra de Satanás y de los espíritus inmundos tal como la enseñaron Jesús y los apóstoles. Esa aceptación es parte básica de la cuarta y última consideración contemporánea.

D. ENFASIS EN SATANAS EN VISTAS A LA VIDA CRISTIANA

Una de las necesidades más urgentes del presente es que los cristianos correlacionen sus creencias y su comprensión acerca de Satanás con su actual práctica de la vida cristiana. Debe recordarse que el principal énfasis de las referencias en las epístolas del Nuevo Testamento —paulinas, juaninas y generales— apunta a la vida cristiana. Algunos cristianos podrán sentirse contrariados o frustados porque no pueden explicar más satisfactoria o plenamente el origen y las transiciones de Satanás. Debe recordarse que este tipo de explicación no fue una prioridad importante en ninguno de los dos Testamentos. Otros podrán sentirse intrigados por los detalles de algunas variantes de la doctrina escatológica, de manera que se concentran sobre lo que se espera que haga Satanás en los último días. Los cristianos tienen la responsabilidad de resistir y sobreponerse a Satanás en sus vidas, sus iglesias y sus sociedades, pero no tienen la responsabilidad de resolver cada posible pregunta acerca del origen de Satanás o de su futura actividad. Algunos teólogos luteranos han reafirmado vigorosamente la importancia de Satanás para el cristianismo contemporáneo. Gustav Aulén defendió —algunos dirían que excesivamente— la centralidad de la figura del Cristo victorioso para la doctrina de la obra salvífica de Dios; es parte básica de tal interpretación que Cristo haya derrotado al diablo por medio de su muerte y resurrección. James Gus Kallas, Jr. (1928-) ha intentado sobreponerse a los efectos de la desmitologización bultmanniana,[92] enfocando a Satanás en el ministerio de Jesús.[93] Se necesita prestar mayor ayuda a los creyentes devotos y no-tan-devotos en la lucha de la vida cristiana (Ef. 6:10-18), conscientes de que Cristo es el Vencedor y el Espíritu Santo es el Consolador.

Hemos tratado las doctrinas cristianas de la creación, la providencia, los milagros, los seres sobrehumanos (los ángeles, Satanás y los espíritus inmundos) en cierto detalle. Ahora es necesario que nos dirijamos a la pregunta planteada en el Salmo 8: ¿qué es la humanidad?

[88] *Essentials of Demonology*, p. 223.
[89] Ver abajo, cap. 41, I, D, 5, c.
[90] *Abstract of Systematic Theology*, p. 184.
[91] *Essentials of Demonology*, pp. 223, 224.

[92] *The Satanward View: A Study in Pauline Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), esp. pp. 133-52.
[93] *Jesus and the Power of Satan* (Philadelphia: Westminster Press, 1968). Es sorprendente que Kallas, *God and Satan in the Apocalypse* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1973), esp. p. 17, afirme que el Apocalipsis "tiene poco que decir acerca de Satanás".

Cuarta parte

LA HUMANIDAD Y EL PECADO

30

EL SER HUMANO A LA IMAGEN DE DIOS

Según algunos pensadores, el concepto de la naturaleza y del destino humanos es el tema apologético más crucial del cristianismo actual. En una época marcada por el ateísmo militante y por numerosas religiones no teístas, se dice a menudo que el punto de partida para la apologética cristiana es la pregunta acerca de la humanidad.

> "¿Quién soy yo y de dónde vine? ¿Qué es lo que me hace ser diferente de las otras criaturas?" Los filósofos, los teólogos y los científicos se han confundido sobre estas preguntas. El esfuerzo por explicar la vida humana ha producido religiones, filosofías, leyendas y teorías científicas. En las aulas de las universidades, en los laboratorios de ciencia, en los púlpitos, en infinidad de libros y en las conferencias por televisión, el ser humano continúa tratando de encontrar la razón de sí mismo.[1]

Por esto es esencial que en la formulación de las doctrinas cristianas de la humanidad y del pecado prestemos atención a otras concepciones acerca de lo que constituye lo esencialmente humano.

En una doctrina antropológica cristiana completa es menester mantener en equilibrio las verdades de que los seres humanos son criaturas de Dios y que son pecadores (contra Dios, contra otros seres humanos y contra sí mismos). Hay que tomar en cuenta tanto el Salmo 8:5: "Lo has hecho un poco menor que los ángeles y le has coronado de gloria y de honra", como Romanos 3:23: "... porque todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios". Blaise Pascal habló de "la miseria" o de la "desdicha" así como de la "grandeza" de la humanidad.[2] Por consiguiente, trataremos la doctrina cristiana antropológica en dos principales divisiones: los seres humanos en cuanto criaturas y los seres humanos en cuanto pecadores. En primer lugar, reflexionaremos sobre los seres humanos en cuanto pecadores desde tres perspectivas, cada una de las cuales está arraigada profundamente en el Antiguo Testamento: el ser humano a la imagen de Dios; el origen, la antigüedad y la unidad de la humanidad; y el ser humano como varón y mujer. Asimismo indagaremos en el tema del ser humano en cuanto criatura, recurriendo a los términos bíblicos que se aplican a las personas: "alma", "espíritu", "carne",

---

[1] Vernon O. Elmore, *El Hombre Como Creación de Dios*, trad. Adolfo Robleto, Biblioteca de Doctrina Cristiana (El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1987), p. 21.
[2] *Pensées* (Pensamientos), núm. 397, 409, 416, 430.

"cuerpo", "corazón", etc. Subsiguientemente examinaremos la doctrina cristiana del pecado utilizando las categorías apropiadas.

No hay un tema más apto para el comienzo de este estudio que el de la imagen de Dios en los seres humanos, llamada en la teología cristiana clásica la *imago Dei*. Cualquier emprendimiento teológico cristiano que desee tomar en serio los conceptos básicos de la Biblia tiene que contender con la expresión "la imagen de Dios"; y cualquier teólogo cristiano que tome en serio la historia de la doctrina cristiana no puede permitirse pasar por alto este tema.

I. TERMINOLOGIA Y TEXTOS BIBLICOS

El cristiano que indaga por primera vez en la doctrina de la imagen de Dios en los seres humanos puede sorprenderse al descubrir que este tema no se encuentra de manera recurrente en todos los segmentos de la literatura bíblica. Más bien, los pasajes específicos se limitan, con una única excepción, a los primeros capítulos del libro de Génesis y a las epístolas de Pablo.

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Dos sustantivos básicos hebreos se emplean en el Antiguo Testamento en referencia a la imagen divina en los seres humanos. Con la excepción de dos pasajes en el Antiguo Testamento apócrifo, que son considerados como canónicos solamente en la Biblia usada por los católicos romanos, las menciones de estos términos referidos a la imagen divina en los seres humanos se limitan al libro de Génesis.

1. El sustantivo *selem*, que significa "imagen" pero también "sombra" se usa en Génesis 1:26a: "Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra *imagen*, conforme a nuestra semejanza", y dos veces en Génesis 1:27: "Creó, pues, Dios al hombre a su *imagen;* a *imagen* de Dios lo creó; hombre y mujer los creó." El término se emplea otra vez en Génesis 9:6: "El que derrame sangre de hombre, su sangre será derramada por hombre; porque a *imagen* de Dios él hizo al hombre."[3] No hay otras aseveraciones directas acerca de la imagen de Dios en los seres humanos en el libro de Génesis, en el Pentateuco o en el resto del Antiguo Testamento. Los primeros capítulos de Génesis no afirman ni dan a entender que los seres humanos hayan perdido o no hayan retenido esta imagen. Según Sabiduría de Salomón 2:23: "Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo *imagen* de su misma naturaleza"; y en Eclesiástico 17:3 leemos: "De una fuerza como la suya los revistió [el Señor], a su *imagen* los hizo".[4]

2. El sustantivo *demut*, que significa "semejanza" o "similitud" se emplea en Génesis 1:26a: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra *semejanza";* y en Génesis 5:1b: "Cuando Dios creó al hombre, lo hizo a *semejanza* de Dios."[5]

---

[3] *Selem* también se emplea en Gén. 5:3, pero se trata de una referencia a que Set fue engendrado a la imagen de Adán.

[4] La Sabiduría de Salomón sobrevive solamente en griego y probablemente haya sido escrito en ese idioma.

A través de la mayor parte de la historia del cristianismo, la relación entre *selem* y *demut* ha sido un tema en consideración o inclusive en disputa. Muchos exégetas y teólogos han considerado a los dos términos como representativos de dos realidades muy distintas, mientras que otros muchos los interpretaron como sinónimos. Entre los estudiosos contemporáneos del hebreo y del Antiguo Testamento, la gran mayoría parece sostener el segundo punto de vista, argumentando que el uso en Génesis 1:26 es una instancia del paralelismo sinónimo hebreo.[6]

B. NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento griego utiliza asimismo dos sustantivos para referirse a la imagen de Dios en la humanidad, aunque uno de ellos aparece una sola vez. Puesto que ambas palabras no se encuentran en un mismo pasaje, es difícil determinar hasta qué punto son paralelas a los dos vocablos veterotestamentarios.

1. El sustantivo *eikon*, que significa "imagen", aparece cuatro veces en las epístolas paulinas en relación con la imagen divina en la humanidad. En 1 Corintios 11:7, en el contexto de los velos que han de usar las mujeres cristianas, Pablo declaró que el varón no debe cubrirse la cabeza "porque él es la *imagen* y la gloria de Dios". Al parecer Pablo veía en la *imago Dei* una aplicación a los varones que no era pertinente a las mujeres, a pesar de que tal distinción no exista en Génesis 1:26, 27. En 2 Corintios 3:18, hablando de la glorificación final de los creyentes, Pablo afirmó que "somos transformados de gloria en gloria en la misma *imagen*". Según Romanos 8:29, "a los que antes conoció [Dios], también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la *imagen* de su Hijo; a fin de que él sea el primogénito entre muchos hermanos". En Colosenses 3:10 el mismo Apóstol, amonestando a sus lectores a que vivieran como cristianos, sostuvo que "os habéis vestido del nuevo [hombre], el cual se renueva para un pleno conocimiento, conforme a la *imagen* de aquel que lo creó". Aunque en Efesios 4:24 no se emplee la palabra *eikon*, el pasaje afirma que los cristianos han sido enseñados a vestirse "del

---

[5] *Demut* también se utiliza en Gén. 5:3, pero es una referencia a que Set haya sido engendrado a la imagen de Adán.

[6] Por ejemplo, John Newton Thomas, "'What is Man?' The Biblical Doctrine of the Image of God", *Interpretation* 3 (April 1949): 154; Friedrich Horst, "Face to Face: The Biblical Doctrine of the Image of God", trad. John Bright, *Interpretation* 4 (July 1950): 250; N. W. Porteous, "Image of God", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 tomos (New York: Abingdon Press, 1962), 2:682-83; Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2:129; James I. Cook, "The Old Testament Concept of the Image of God" en ídem, ed. *Grace upon Grace: Essays in Honor of Lester J. Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 86-87; H. D. Preuss, *"damah, demut", Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, 5 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1974-86), 3:259; Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, trad. John J. Scullion, S.J. (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), pp. 145-46; G. W. Bromiley, "Image of God", *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. rev., 4 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, 1979-88), 2:803. El autor agradece la ayuda de F. B. Huey, Jr., Ralph L. Smith, Boo Heflin y D. David Garland.

nuevo hombre que ha sido creado a semejanza de Dios en justicia y santidad de verdad".[7]

2. El sustantivo *homoiosis*, que significa "semejanza" o "similitud" se encuentra una sola vez, en Santiago 3:9: "Con ella [la lengua] bendecimos al Señor y Padre, y con ella maldecimos a los hombres, que han sido creados a la *semejanza* de Dios".

Mientras que 1 Corintios 11:7 y Santiago 3:9 parecen referirse a la imagen como algo que los seres humanos (o los varones) tienen gracias a la creación, 2 Corintios 3:18, Romanos 8:29 y Colosenses 3:10 se refieren a la imagen como algo hacia lo cual los cristianos están siendo "transformados", "conformados" o "renovados". Esta distinción, junto con la diferencia entre los primeros capítulos de Génesis y el segundo grupo de pasajes citados arriba, clarifican el motivo por el cual la historia de la doctrina cristiana ha sido testigo de una variedad de respuestas con respecto a la naturaleza precisa de la imagen de Dios en la humanidad.

II. PRINCIPALES INTERPRETACIONES: PASADAS Y PRESENTES

La mejor opción parece ser examinar las diversas respuestas que han sido dadas a la pregunta: "¿Qué es la imagen de Dios en la humanidad?" usando un método unificador que no separe las respuestas del pasado de las contemporáneas.

A. LA FORMA CORPORAL ERECTA O LA ESTATURA DE LA HUMANIDAD

Este punto de vista se deriva parcialmente del hecho de que la palabra hebrea *selem* puede significar "figura, forma, estatua" además de "imagen". Los defensores de esta posición entienden que lo característico de la imagen es la postura erecta de los seres humanos en contraste con la de los animales cuadrúpedos. Tal punto de vista puede ser defendido como consecuente con la evolución biológica de la humanidad. Hermann Gunkel, en su comentario del libro de Génesis, sostuvo que Génesis 1:26, 27 ha de entenderse a la luz de Génesis 5:1-3: así como Set tenía la forma y la apariencia de Adán su padre, también los seres humanos cuentan con la forma y apariencia[8] de Dios. Gunkel suponía que los primeros israelitas concebían de Dios corporalmente; una corporalidad que se manifestaba en antropomorfismos. Estaba abierto a la idea de que Génesis 1:26 significara que los seres humanos fueron creados en la imagen de los "seres-Elohim" o "ángeles".[9] Aunque algunos teólogos mormones importantes (por ejemplo, Joseph Fielding Smith, 1876-1972 y James Edward Talmage, 1862-1933) no lo mencionan, existe evidencia

[7] La palabra *eikon* también se emplea en el Nuevo Testamento para indicar a Cristo en su relación con Dios Padre (esp. en Colosenses) y como término referido al santuario erigido en honor a la primera bestia en Apoc. 13.
[8] *Gestalt und Aussehen.*
[9] *Genesis*, 6ta. ed., rev. de la 3ra. ed. por Paul Schorlemmer (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964), pp. 111-113.

que sugiere que los mormones creen que la "imagen" mencionada en Génesis 1:26, 27 y 5:3 presupone la naturaleza física o corporal de Dios Padre.[10] Charles Ryder Smith (1873-1956) reconoció que la imagen "es el fundamento sobre el cual Dios le da 'dominio' a los hombres por sobre sus otras criaturas" pero llegó a la conclusión de que *selem* y *demut* significan que Dios, los ángeles y los seres humanos tienen "el mismo tipo de 'forma', es decir de 'contorno' o de 'figura'".[11] Es difícil relacionar o conformar esta posición con los pasajes del Nuevo Testamento pertinentes a la imagen. De hecho, la postura erecta o derecha de los seres humanos puede que sea un símbolo de la imagen divina, pero la imagen misma pareciera ser algo más que esto.

B. EL DOMINIO O EL SEÑORIO HUMANO SOBRE LA NATURALEZA O LA CREACION INFERIOR

Esta interpretación de la imagen ha sido defendida en base al dominio que se relaciona tan íntimamente con la imagen en Génesis 1:26-30, expresado tan clásicamente en el Salmo 8:5-8. Este punto de vista ha tenido numerosos defensores, de los cuales los siguientes pensadores son representativos: Los socinianos polacos en su *Catecismo de Racovia* (1609) rechazaron el punto de vista según el cual la imagen de Dios podía significar inmortalidad, basándose en Génesis 9:6; en lugar de eso afirmaron que significaba "la autoridad del hombre y su dominio sobre todas las criaturas inferiores, que resulta de la razón y del juicio que le fueron comunicados".[12] Frederick Robert Tennant (1866-1957) sostuvo que, aunque el significado de la *imago Dei* en los textos del Génesis "es incierto", en Eclesiástico 17:1 ss. la imagen "pareciera ser idéntica con la supremacía por sobre las bestias y con la racionalidad". Sin embargo, Sabiduría de Salomón 2:23 identificó la imagen de Dios con la "inmortalidad del alma".[13] Gerhard von Rad concluyó:

> Así como los reyes terrenales poderosos erigen una imagen propia en las provincias de su imperio donde no aparecen personalmente, para indicar que reclaman el dominio ese lugar, así también el hombre es puesto sobre la tierra en la imagen de Dios como su emblema soberano. En realidad es solamente el representate de Dios, llamado a mantener y ejecutar el dominio que Dios reclama sobre la tierra.[14]

Según Sigmund Mowinckel (1884-1965):

> La "semejanza" a Dios del hombre en el Salmo 8 consiste sobre todo en

[10] LeGrand Richards, *A Marvelous Work and a Wonder*, p. 16. Richards basó esta interpretación de la imagen sobre la supuesta entrevista de Joseph Smith, Jr. con el Padre y el Hijo en 1820.
[11] *The Bible Doctrine of Man* (London: Epworth Press, 1951), pp. 29-30.
[12] *The Racovian Catechism* (London, 1818; ed. reimpr.; Lexington, Kentucky: American Theological Library Association, 1962), secc. 1, cap. 1.
[13] *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin* (Cambridge: University Press, 1903), p. 104, n. 1.
[14] *Genesis: A Commentary*, trad. John H. Marks (Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1961), p. 57.

su soberanía y su poder sobre todos los demás seres, en su "honor y gloria" semejantes a los de Dios en comparación a ellos.[15]

Para Charles Francis Digby Moule (1908-) la imagen significa el dominio responsable. De hecho,

> la Biblia considera que usar la naturaleza —no el abstenerse de usarla— es el deber del hombre; que el hombre debe usarla como hijo de Dios y en obediencia a la voluntad de Dios; y que su uso o abuso de la naturaleza tiene consecuencias de gran alcance para toda la estructura del mundo, tanto inanimada como animada.[16]

Basándose en Génesis 1:26, 27 Leonard Verduin (1897-) afirmó que "el hombre es una criatura hecha para tener dominio y que como tal tiene la imagen de su Creador". Tal "tenencia de dominio" "se relaciona íntimamente con la obtención de soberanía".[17] Frank Stagg, luego de considerar que la imagen de Dios puede entenderse como la capacidad personal y espiritual de la humanidad, concluyó que su idea central es el dominio.[18] Norman H. Snaith, comentando la posición de Mowinckel, adoptó la idea del dominio. La *imago Dei*

> se refiere solamente a la dominación del mundo y de todo lo que en él está por parte del hombre. No dice nada acerca de la naturaleza de Dios, sino todo acerca de la función del hombre.[19]

Mientras que este punto de vista acerca de la imagen de Dios puede encontrar un fuerte apoyo en Génesis 1:26-30 y Salmo 8:5, 6 (aunque las palabras *selem* y *demut* no aparecen en el segundo texto), existen serios problemas en relación con el Nuevo Testamento. Ninguno de los pasajes del Nuevo Testamento que tienen que ver con la imagen de Dios la conecta directamente con la idea del dominio.

Algunos pensadores han considerado el dominio como consecuencia de la creación de los seres humanos a la imagen de Dios, no como su contenido.[20] Karl Barth, quien llegó a otra conclusión acerca del significado básico de la imagen de Dios, se refirió al dominio como "consecuencia" de la imagen.[21] William W. Stevens calificó la dominación como uno de los principales "privilegios de estar hechos a la imagen de Dios".[22]

---

15 *The Psalms in Israel's Worship*, trad. D. R. Ap-Thomas, 2 tomos (New York: Abingdon Press, 1962), 1:57.
16 *Man and Nature in the New Testament: Some Reflections on Biblical Ecology* (London: Athlone Press, 1964; Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 4-5, 16-21.
17 *Somewhat Less than God: The Biblical View of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 27, 49.
18 *Polarities of Man's Existence in Biblical Perspective* (Philadelphia: Westminster Press, 1973), pp. 25-27.
19 "The Image of God", *Expository Times* 86 (October 1974): 24.
20 El artículo del presente autor "Image of God", *The Encyclopedia of Early Christianity*, p. 453, ofrece pruebas de que los Padres de la iglesia entendían el dominio como un aspecto o un corolario de la imagen.
21 *Church Dogmatics*, III/1, pp. 187, 194.
22 *Doctrines of the Christian Religion*, p. 141.

C. LA RAZON HUMANA O LA FACULTAD INTELECTUAL

Este punto de vista localiza la "imagen" aunque no la "semejanza" en la razón humana o en la facultad intelectual. Predominó en los períodos patrístico y medieval, así como en la tradición católica romana, como lo ha demostrado el estudio de David Cairns (1904-).[23] Además, suponía necesariamente que la "imagen" y la "semejanza" son dos entes diferentes. Probablemente fue Ireneo quien dio luz a esta distinción entre los dos términos.[24] Era usual entre los Padres de la Iglesia localizar la imagen de Dios en el alma humana o en el espíritu humano antes que en el cuerpo, pero otros autores —e inclusive a veces los mismos— localizaban la imagen en la razón o en la mente de los seres humanos.[25] En esta incipiente tradición relativa a la imagen/semejanza, la "imagen" llegó a significar el dote humano de la razón, mientras que la "semejanza" indicaba el parecido espiritual y moral a Dios, de carácter verdadero o actual. La imagen se entendía como algo natural y la semejanza como algo sobrenatural.[26] Para Agustín de Hipona, quien identificó la imagen de Dios con el alma humana[27] y con la razón,[28] existen varios "vestigios" de la Trinidad en las mentes de los seres humanos.[29] Agustín también intentó forjar una posición intermedia entre la idea de la imagen intacta y la idea de la imagen totalmente perdida.[30] Juan de Damasco interpretó la imagen de Dios como "la mente y el libre albedrío" y la semejanza como "la virtud en la medida de lo posible".[31] Esta tradición fue proseguida por Tomás de Aquino,[32] y tuvo como resultado que se sostuviera que la semejanza había sido perdida en la caída de la humanidad, pero no así la imagen. La iglesia ortodoxa oriental ha mantenido esta posición aun en el siglo XX. La "imagen" es el libre albedrío, la razón y el sentido de responsabilidad moral, y nunca puede perderse. La "semejanza" es el parentesco de los seres humanos con Dios o el "punto de contacto" entre la humanidad y Dios; puede ser destruida por el pecado y debe adquirirse por medio del esfuerzo humano.[33]

Sin embargo, como notamos previamente, los hebraístas del siglo XX rechazan casi a una voz cualquier distinción genuina entre *selem* y *demut* en Génesis 1:26. Tal conclusión debilita grandemente la idea de que la imagen de Dios sea la razón, quitando el fundamento exegético de la distinción lingüística y terminológica sobre el cual descansa la toda esta posición.

Una leve variación de este punto de vista puede apreciarse en la distinción que hace James Orr entre los sentidos primario y secundario de la imagen.

---

23 *The Image of God in Man* (London: SCM Press, 1953), pp. 73-86, 110-20.
24 Ibíd., pp. 73-83.
25 Ver el artículo del presente autor, "Image of God", *The Encyclopedia of Early Christianity*, pp. 452-53.
26 Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 77.
27 *De Trinitate*, 14.4; *De Civitate Dei*, 12.23; *De Genesi ad Litteram Lib. XII*, 10.2.
28 *De Genesi ad Litteram Lib. XII*, 3.20; 6.12; *Tractatus in Johannis Evangelium*, 3.4.
29 *De Trinitate*, libros 8-10, 14. Se destacan entre éstos la tríada memoria, entendimiento y voluntad.
30 *e Trinitate*, 14.4; *Retractationes*, 1.25.
31 *De Fide Orthodoxa*, 2.12.
32 Cairns, *The Image of God in Man*, pp. 114-20.
33 Timothy Ware, *The Orthodox Church* (Baltimore: Penguin Books, 1963), pp. 224-25.

Orr interpretó la imagen de Dios principalmente como poderes: lo personal, lo "espiritual", la "consciencia de sí mismo", lo racional, la capacidad de tener una "vida moral" y la de tener "comunión con Dios". La acepción secundaria de la imagen de Dios sería "la manifestación efectiva de esa imagen a través de un parecido moral con Dios". En su sentido primario la imagen "todavía persiste, aunque en una condición fragmentada y deteriorada". Como consecuencia de la caída de la humanidad, la imagen de Dios en su sentido secundario ha sido "básicamente destruida".[34] La herencia de la Reforma dejó su huella en el pensamiento de Orr.

D. LA INOCENCIA HUMANA ESPIRITUAL Y MORAL O LA JUSTICIA ORIGINAL DE LA HUMANIDAD ANTES DE SU CAIDA

Según esta posición la imagen de Dios es la inocencia, la obediencia o la perfección prístinas de la humanidad antes de la caída de Adán, Eva y su descendencia. Martín Lutero dejó de lado la interpretación escolástica de la imagen de Dios, que estaba construida sobre las opiniones de Agustín y de otros Padres, y adoptó este punto de vista. En su sermón sobre Génesis 1:26 en 1527, conectó el texto con 1 Corintios 15:48, 49 y Efesios 4:22-24 y trazó una distinción entre la imagen "terrenal" de Adán y la imagen "celestial" de Cristo. Los seres humanos cargan con la imagen de Adán, habiendo llegado a ser como el diablo, y necesitan llevar la imagen de Cristo.[35] En su clase magistral sobre Génesis 1:26, 27 de 1535, Lutero volvió a rechazar la posición escolástica, según la cual la "semejanza" podía entenderse como fe, esperanza y amor. Consideraba que tal punto de vista era peligrosamente inseguro por atribuirles el libre albedrío a los seres humanos pecaminosos. En vez de esto, Lutero enseñó que la imagen se perdió por medio del pecado, así como también la semejanza. El intelecto y la voluntad "han permanecido, pero... muy averiados". La imagen ha de ser restaurada por Cristo por medio del evangelio, y esta restauración no ha de ser completada antes de la muerte.[36] Juan Calvino se ajustó a la interpretación luterana de la imagen pero la modificó, haciendo mayor hincapié en la existencia de un remanente o de un vestigio de la imagen después de la caída. Rechazando deliberadamente otros cinco puntos de vista,[37] Calvino optó por la perfección de Adán antes de la caída, caracterizada por la "justicia y la verdadera santidad", y localizó la imagen principalmente en "la mente y el corazón".[38] Calvino podía decir que la imagen había sido destruida[39] y borrada por la caída[40] pero también podía afirmar que seguían existiendo "vestigios restantes"[41] o "algún remanente"[42]

---

34 *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (2da. ed.; London: Hodder and Stoughton; New York: Armstrong, 1906), pp. 56-59.
35 *W.A.*, 24:48-51, interpretado por Cairns, *The Image of God in Man*, p. 124.
36 *Lectures on Genesis 1-5*, en *Luther's Works*, 1:55-68, 337-38.
37 *Commentary on Genesis*, sobre 1:26; *Institutes of the Christian Religion*, ed. de 1559, 1.15.3-4.
38 *Commentary on Genesis*, sobre 1:26.
39 Ibíd.
40 *Institutes of the Christian Religion*, 2.1.5.
41 Ibíd., 2.2.14, trad. F. L. Battles.
42 *Commentary on Genesis*, sobre 9:6.

de la imagen. Sin embargo, aun el remanente estaba "viciado y mutilado"[43] y "completamente contaminado".[44] La imagen está siendo "renovada y restaurada" entre los cristianos,[45] pero tal transformación es de hecho un proceso.[46] De manera similar C. F. Keil y Franz Delitzsch, luego de rechazar la dominación y la personalidad espiritual y sostener que *selem* y *demut* son sinónimos, concluyeron que *selem-demut* es la posesión que tiene la humanidad "de una copia en la criatura de la santidad y beatitud de la vida divina". Esta "fue destrozada por el pecado", pero por medio de Cristo los creyentes están siendo "transformados" una vez más "en la imagen de Dios".[47]

Los usos paulinos de *eikon* con respecto a la transformación (2 Cor. 3:18), a conformarse a Cristo (Rom. 8:29) y a la renovación (Col 3:10) parecen apoyar o moldearse a este cuarto punto de vista. Sin embargo, Génesis 9:6, parece contradecirlo al basar su prohibición del derramamiento de sangre humana en el hecho de que la humanidad está hecha a la imagen de Dios.

E. LAS CAPACIDADES O LAS FACULTADES DE LOS SERES HUMANOS COMO CRIATURAS ESPIRITUALES O MORALES

Este punto de vista localiza la imagen en el conjunto de capacidades o facultades que pertenecen a los seres humanos como criaturas de Dios. Este conjunto es más amplio que la razón o la facultad intelectual. Aunque puede rastrearse hasta cierto punto a Agustín de Hipona, es esencialmente un punto de vista moderno. De hecho, su deuda a la filosofía del personalismo quizá sea más importante de lo reconocido por los estudiosos hasta ahora. Además, sus defensores raras veces citan los textos bíblicos relativos a la imagen o buscan una base exegética para sus conclusiones. Según W. T. Conner, la imagen se refleja en el hecho de que los seres humanos son "personas espirituales" que tienen ciertas capacidades o poderes que los hacen humanos y que les pertenecen a pesar de su pecado. Nombró cinco: (1) la "inteligencia" o la facultad de pensar, planificar, rememorar y estar consciente de sí mismo; (2) la "libertad", es decir la autodeterminación real, aunque limitada; (3) el "afecto racional" o la facultad, superior al instinto, de amar; (4) el sentido moral o la conciencia, incluyendo la conciencia innata de la diferencia entre el bien y el mal, así como de la obligación de hacer lo bueno, evitando lo malo; y (5) una afinidad espiritual con Dios.[48] A. C. Knudson identificó la imagen con los dotes del conocimiento, la moralidad y la fe religiosa.[49] William W. Stevens consideró que la imagen era la existencia del hombre como "un ser espiritual, capaz de tener comunión con Dios y de reflejar algo del carácter de

---

43 Ibíd., sobre 1:26.
44 *Commentary on the Gospel of John*, sobre 3:6.
45 *Institutes of the Christian Religion* 3.7.6., trad. F. L. Battles.
46 *Commentary on 2 Corinthians*, sobre 3:18.
47 *Commentary on the Old Testament*, vol. 1, *The Pentateuch*, 3 tomos en 1, trad. James Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 1:63-64. Robert Lewis Dabney (1820-98), Southern Presbyterian, *Lectures in Systematic Theology* (1ra. publ. 1878; ed. reimpr.; Grand Rapids: Zondervan, 1972), pp. 293-94, y F. A. O. Pieper, Missouri Synod Lutheran, *Christian Dogmatics*, 1:515-26, siguieron a Lutero y Calvino.
48 *A System of Christian Doctrine*, pp. 303-05; *La Revelación y Dios*, pp. 66-68.
49 *The Doctrine of the Redemption*, pp. 86-89.

Dios".[50] Eric C. Rust limitó la imagen a una sola capacidad: "la libertad humana, la habilidad que tiene el hombre de responder verdaderamente en amor".[51] Millard J. Erickson ha defendido lo que ha llamado "el punto de vista esencial o estructural" de la imagen de Dios, arguyendo que la imagen "se refiere a lo que *es* el hombre, más que a lo que *tiene* o *hace*".[52] La posición de Erickson es una variante poco específica del "conjunto-de-capacidades".[53]

Esta posición tiene la ventaja de convocar y correlacionar varias características de la persona humana que la distinguen de los animales. Pero parece incompatible con los textos paulinos referidos a la *imago Dei*, que presuponen sin excepción que la imagen debe ser renovada o restaurada.

F. LA CONFRONTACION YUXTAPUESTA DEL VARON Y LA MUJER, ESPECIALMENTE EN EL MATRIMONIO, COMO ANALOGIA DE LA NATURALEZA DIVINA EN LA RELACION YO-TU

Esta posición, que se concentra sobre la íntima conexión entre la imagen/semejanza y lo masculino/femenino en Génesis 1:27 y 5:1, 2, concluye que la imagen consiste en la confrontación o yuxtaposición de los seres humanos como varón y mujer, especialmente en y por medio del matrimonio, pues sirve como analogía de la naturaleza del Dios trino en la relación Yo-Tú. En su *Dogmática de la Iglesia*,[54] Karl Barth ha sido el principal representante de esta posición, pero reconoció que Wilhelm Vischer y Dietrich Bonhoeffer habían anticipado y enseñado aspectos de esta posición. Barth vislumbraba una analogía: tanto Dios como la humanidad incluyen un "Yo" y un "Tú". De hecho, Dios creó a los seres humanos de tal manera, que él es el "original" o el "prototipo" y los seres humanos son la "copia" o la "imitación". Sin embargo, para Barth esta analogía de relación no implica una semejanza completa, sino más bien "la correspondencia de lo que no se parece". Los dos sexos humanos y las personas de la Trinidad no son iguales, sino solamente análogos.[55]

Claramente, este punto de vista se basa sobre la estrecha relación entre la imagen/semejanza y lo masculino/femenino en los textos del libro de Génesis. Por otro lado, es una nueva interpretación en la larga historia de la doctrina cristiana.

G. EL SENTIDO VETEROTESTAMENTARIO DE LA IMAGEN (LA RESPONSABILIDAD DE LA CRIATURA) Y EL SENTIDO NEOTESTAMENTARIO DE LA IMAGEN (LA CONFORMIDAD ESPIRITUAL Y MORAL A DIOS)

Esta posición distingue entre el sentido que tiene la imagen en el Antiguo Testamento (Génesis) y el que tiene en el Nuevo Testamento (Pablo), considerándolos complementarios, no contradictorios. Emil Brunner ha sido el principal representante de este punto de vista. Definía el sentido veterotestamentario de la imagen como la imagen "formal" y el sentido neotestamentario de la imagen como la imagen "material". El primero, común a todas las criaturas, no se perdió por el pecado y significa que los seres humanos son criaturas responsables ante el Creador. El segundo, que se presupone ha sido perdido a raíz del pecado, significa la restauración por medio de Jesucristo.[56] Dallas M. Roark aceptó la distinción básica de Brunner.[57] En vez de distinguir entre *selem* y *demut*, como lo hace la tercera posición, este punto de vista distingue entre las posiciones del libro de Génesis y de Pablo, pero con la intención de correlacionarlas o combinarlas.

Este punto de vista, al igual que el sexto, no tiene una larga tradición en la historia de la doctrina cristiana, pero tiene el mérito de abarcar ambos testamentos y de aunar todos los pasajes pertinentes para construir una posición de gran cabida.[58]

H. COMPUESTOS DE POSICIONES SELECCIONADAS RELATIVAS A LA IMAGEN DE DIOS EN LA HUMANIDAD

Algunos teólogos han optado no por una posición única con respecto a la imagen de Dios en el hombre, sino por un compuesto de puntos de vista seleccionados, aunque normalmente han hecho poco por integrarlos. John

---

50 *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 140-41.

51 "Biblical Faith and Modern Science", *Review and Expositor* 71 (Spring 1974): 235.

52 *Christian Theology*, pp. 495-517, esp. 512-13.

53 La exposición y defensa de la "posición substantiva o estructural" por parte de Erickson no carece de problemas. (1) Ha clasificado erróneamente a Lutero y Calvino como pertenecientes a la posición estructural (p. 501). (2) Al tratar la posición de Emil Brunner no ha mencionado que la imagen formal de Brunner está ligada al uso veterotestamentario (Génesis) y su imagen material al uso neotestamentario (Pablo) (pp. 502-4). (3) No toma en cuenta con suficiente seriedad las diferencias en el enfoque de Génesis y de Pablo, aunque afirma por un lado que "la imagen de Dios no ha sido perdida como resultado del pecado" (p. 513) y por el otro que "el Nuevo Testamento aclara que Dios ha de restaurar la imagen dañada, y quizá inclusive construirá sobre ella y la trascenderá (1 Cor. 3:18)" (p. 516). (4) Si todos los seres humanos tienen la imagen estructural, tal como sostiene Erickson (p. 513), ¿tienen todos los seres humanos todos los atributos comunicables de Dios, como parece enseñar (p. 514)? (5) ¿Por qué no reconoce Erickson simplemente alguna deuda a la filosofía del personalismo cuando formula su posición? (6) (Por qué le es dificultoso a Erickon hacer una lista de o describir en detalle "los poderes de la personalidad" que según él constituyen la imagen (pp. 513, 514, 517)? Acota que "el texto mismo de la Escritura nunca identifica cuáles cualidades dentro del hombre podrían ser la imagen" (p. 512). ¿No podría ser que los autores bíblicos jamás tuvieron la intención de ofrecer tal interpretación de la imagen?

54 Erickson, *Christian Theology*, pp. 504-5, ha delimitado tres etapas en el pensamiento de Barth relativas a la imagen: (1) Una unidad tipo madre-feto, perdida en la caída *(Epístola a los Romanos)*; (2) la negación de que exista punto de contacto alguno entre los seres humanos y Dios, o de "cualquier capacidad humana de recibir la Palabra de Dios" (debate con Emil Brunner) y (3) la posición descrita aquí.

55 *Church Dogmatics*, III/1, pp. 194-97.

56 *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, trad. Olive Wyon (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), caps. 5-6; *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 55-61.

57 *The Christian Faith*, pp. 191-92.

58 Se han tratado siete puntos de vista "principales" relativos a la imagen. Han existido y siguen existiendo otros puntos de vista; por ejemplo, la chispa divina increada del alma propuesta por Meister Eckhart (S. M. Deutsch, "Eckhart", *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 4:69-70); y la idea renacentista italiana de "los triunfos seculares de la humanidad y los grandes logros individuales" entendidos como expresiones de la imagen y semejanza, ya sea "la capacidad o el empuje del hombre para regir y dar forma a su mundo" (dominio) o "la energía de su voluntad y de su mente" (dotes). Charles Edward Trinkhaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 tomos (Chicago: University of Chicago Press; London: Constable and Company Ltd., 1970), 1:xiii-xiv, xx-xxii.

Leadley Dagg (1794-1884) propuso una respuesta compuesta por cuatro partes: primera, la "inteligencia", segunda, la "justicia y la verdadera santidad" (Col. 3:10; Ef. 4:24), tercera, el "dominio... sobre todas las criaturas inferiores" y cuarta, la "espiritualidad y la inmortalidad" del alma humana. Dagg no fue específico con respecto al primer punto, declaró que lo segundo se perdió a raíz de la caída, enseñó que el tercer componente fue alterado por la caída, a partir de la cual las otras criaturas se rebelaron en contra de los seres humanos, y concluyó que el cuarto componente todavía persiste.[59] Charles Hodge optó por un compuesto en tres partes: una naturaleza "intelectual", que significa "razón, consciencia y voluntad"; la perfección moral o la "justicia original"; y "el dominio por sobre las criaturas". El segundo componente se perdió a raíz de la caída.[60] John Miley nombró como componentes "la naturaleza espiritual del hombre", los dotes del intelecto, las emociones y la naturaleza moral, la personalidad ("la verdad central") y la santidad.[61] A. H. Strong afirmó un compuesto doble: "la semejanza natural a Dios, o la personalidad" y "la semejanza moral a Dios, o santidad".[62] E. Y. Mullins propuso ocho categorías: la "naturaleza racional", la "conciencia", la "naturaleza emocional", la voluntad, la "autodeterminación", la impecabilidad original, el dominio por sobre la naturaleza y la inmortalidad.[63] H. C. Thiessen eligió tres categorías: la "semejanza mental", incluyendo la razón, la conciencia y la voluntad; la "semejanza moral", que parecía incluir tanto la capacidad para tener comunión con Dios como la justicia original; y la "semejanza social", es decir la idea de que Dios tiene una naturaleza social y que hizo a los seres humanos para que también la tuvieran.[64] H. Orton Wiley, luego de investigar la historia de la doctrina, afirmó tanto "la imagen natural o esencial" (es decir, la "personalidad") como la "imagen moral o contingente" o el uso responsable de las facultades de la "imagen esencial" (es decir la "santidad").[65]

Un compuesto más extenso e integrado ha sido propuesto por Anthony A. Hoekema en su reciente monografía sobre la imagen. (1) La humanidad en la imagen de Dios, tal como fue creada, tenía como propósito "ser un *espejo*" de Dios y *representarlo*. (2) La imagen tienen tanto un sentido "estructural" ("más amplio") como un sentido "funcional" ("más estrecho"). (3) Como pecadores, los seres humanos no han "perdido totalmente" la imagen, pero ésta ha sido "pervertida o distorsionada por la caída". (4) Cristo, la "verdadera imagen de Dios", está "enteramente dirigido hacia Dios", "enteramente dirigido hacia el prójimo" y reina sobre la naturaleza. (5) La humanidad en la imagen de Dios tiene tres relaciones recíprocas: "dirigirse hacia Dios", "dirigirse hacia los demás hombres" y "reinar sobre la naturaleza", es decir, tanto "someterla" (Gén. 1:28) como "trabajar" por ella o servirla y "cuidarla"

[59] *A Manual of Theology* (Charleston, South Carolina: Southern Baptist Publication Society, 1857; ed. reimpr.; Harrisonburg, Virginia: Gano Books, 1982), pp. 141-44.
[60] *Systematic Theology*, 2:96-103.
[61] *Systematic Theology*, 2 tomos (New York: Eaton and Mains; Cincinnati: Jennings and Pye, 1892), 1:406-8.
[62] *Systematic Theology*, pp. 514-23.
[63] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 263-65.
[64] *Introductory Lectures in Systematic Theology*, pp. 219-22.
[65] *Christian Theology*, 2:30-39.

y guardarla (Gén. 2:15). (6) La imagen renovada significa que se posibilita que el cristiano vuelva a funcionar en las tres relaciones. (7) "Los varones y las mujeres juntos son la imagen de Dios." (8) La imagen "en su totalidad puede verse únicamente en la humanidad como un todo". (9) Solamente será completada la renovación de la humanidad en la imagen perfeccionada.[66] Podría preguntarse si la imagen "pervertida o distorsionada" tiene una base bíblica además de un fundamento en la Reforma, y qué significa realmente tener la imagen "dirigida hacia el prójimo", pero Hoekema parece haber hecho de la posición compuesta una opción vital.

Las confesiones de fe protestantes generalmente no han hecho afirmaciones precisas ni tomado posiciones definitivas acerca de la imagen de Dios en la humanidad. Los concilios de las iglesias y los cuerpos denominacionales no han tendido a definirse sobre esta doctrina, posiblemente porque no se han sentido obligados a hacerlo. Por consiguiente, los cristianos contemporáneos están obligados a escudriñar una gran cantidad de opiniones y evidencia antes de poder llegar a conclusiones responsables, pues la doctrina de la imagen es demasiado importante como para que se la descuide o se pase por alto.

III. LOS PUNTOS DE VISTA CONTEMPORANEOS NO CRISTIANOS ACERCA DE LA HUMANIDAD

Como veremos, la doctrina cristiana de la *imago Dei* tiene numerosas consecuencias con respecto al carácter único, a la responsabilidad y a la importancia de los seres humanos. Sin embargo, este complejo de valores no es compartido ni aceptado por la mayor parte de las ideologías contemporáneas no cristianas. Los cristianos, con sus enseñanzas antropológicas, tienen que entrar en dialéctica con diversos puntos de vista contemporáneos acerca de la naturaleza humana, sus orígenes y su destino, que han sido expresados en la biología-antropología, la política-economía, la psicología, la filosofía y otras disciplinas. Los diversos énfasis precisan ser examinados, y la efectividad superior de la doctrina cristiana para proveer respuestas a las diversas dimensiones de la vida humana debe ser expuesta de manera apologética.

Dado que dos teólogos que han publicado obras en la década del 1980 han explicado plenamente estos puntos de vistas no cristianos acerca de lo humano, limitaremos la presente discusión a una mera identificación de los temas tratados por ambos autores. Se le pide al lector que se dirija a sus libros si desea consultar los tratados completos. Los autores en cuestión son Dale Moody[67] y Millard J. Erickson.[68]

[66] *Created in God's Image* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter, U.K.: Paternoster, 1986), cap. 5.
[67] *The Word of Truth*, pp. 253-70.
[68] *Christian Theology*, pp. 462-70. Ver Leslie Forster Stevenson, *Seven Theories of Human Nature* (New York: Oxford University Press, 1974; 2da. ed. 1987).

Moody	Erickson
El hombre biológico (Darwin, Bergson, T. H. Huxley, Julian Huxley, Teilhard de Chardin)	El hombre en cuanto animal
El hombre político	El hombre en cuanto máquina
(Marx)[69]	El hombre en cuanto ser económico
El hombre psicológico (Freud, Skinner)	El hombre en cuanto ser sexual (Freud)
El hombre filosófico	El hombre en cuanto peón del universo
(Sartre, Heidegger)[70]	(Bertrand Russell, Sartre, Camus)
El hombre teológico[71]	El hombre en cuanto ser libre El hombre en cuanto ser social

IV. ALGUNAS CONSECUENCIAS IMPLICITAS EN EL CONCEPTO DE LA IMAGEN DE DIOS EN LOS SERES HUMANOS

A. LOS SERES HUMANOS EN CUANTO SERES RELIGIOSOS

Los seres humanos son religiosos y se empeñan en prácticas y esfuerzos religiosos, aunque más no sea que los de carácter bajo, sensual y corrupto.[72] La humanidad está consciente de "un Poder superior a quien él se encuentra ligado y que él busca cómo ajustarse a ese Poder, a fin de asegurar su propia paz y su bienestar".[73] El estudio de las religiones provee evidencia de que esta conciencia religiosa es universal. La doctrina cristiana de la imagen de Dios en la humanidad ayuda a explicar por qué la persona humana "es religiosa por virtud del hecho de que es humana".[74] Un aspecto o una consecuencia de la imagen de Dios en el hombre es la capacidad innata que tienen los seres humanos de adorar a Dios y anhelarlo. "Como ansía el venado las corrientes de las aguas, así te ansía a ti, oh Dios, el alma mía" (Sal. 42:1). "Nuestro corazón está inquieto hasta encontrar su descanso en ti, oh Señor".[75] Aun las personas que niegan la existencia de un Dios personal tienden a "personificar la humanidad, o la naturaleza, o el universo".[76] El deseo humano vehemente de tener un objeto al que adorar indica que "el hombre fue hecho para el evangelio, y el evangelio fue hecho para el hombre".[77]

69 Moody trata asimismo las enseñanzas políticas y sociales del ético-teólogo Reinhold Niebuhr.
70 Moody también analiza las enseñanzas del pensador cristiano existencialista Soren Kierkegaard.
71 Moody trata aquí la doctrina antropológica cristiana en las teologías de Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann.
72 Ver cap. 4, V.
73 Conner, *La Revelación y Dios*, p. 74.
74 Ibíd., p. 58.
75 Agustín de Hipona, *Confesiones*, 1.1.
76 Conner, *La Revelación y Dios*, p. 69.

B. LOS SERES HUMANOS EN CUANTO VALIOSOS PARA DIOS

La enseñanza cristiana es que, a pesar de su pecado, los seres humanos son valiosos en los ojos de Dios. Jesús enseñó que las personas humanas son de mayor valor que los animales, las instituciones religiosas e inclusive que todo el universo material (Mat. 12:12; Mar. 2:27, 28; Mat. 16:26). Todo el propósito redentor y el plan de Dios, incluyendo la encarnación y la muerte-resurrección de Jesús como el Hijo de Dios, se basa en que realmente valga la pena que Dios redima a los seres humanos. De hecho, "no existe un conflicto entre el valor del hombre como persona moral y espiritual y su falta de mérito a consecuencia de su pecado".[78] Debe distinguirse cuidadosamente entre el hecho de que "valga la pena salvar al hombre", que ha de afirmarse, y la afirmación que "merece ser salvado", que ha de rechazarse. "A no ser que valga la pena salvar al hombre, Dios se entregó a un emprendimiento necio cuando mandó a Cristo para salvar a los pecadores".[79]

Durante el siglo XX tuvo lugar el Holocausto, se inventaron las bombas atómicas y se acumuló la mayor cantidad de armas letales, más cristianos han sido muertos por su fe que en cualquiera de los siglos precedentes, la población del mundo ha llegado a elevadas cifras y el aborto se ha transformado en un importante problema teológico, moral y cívico. En vista de estas consideraciones es especialmente importante que la doctrina cristiana del valor y de la importancia de la vida humana sea creída, confesada, enseñada e implementada.

C. LOS SERES HUMANOS EN CUANTO NUNCA ENTERAMENTE SATISFECHOS CON NINGUNO DE LOS PUNTOS DE VISTA REDUCCIONISTAS ACERCA DE LA HUMANIDAD

Una vez que se ha visto que los seres humanos están hechos "a la imagen de Dios y según su semejanza", se descubre que los diversos puntos de vista reduccionistas acerca de la vida humana son menos convincentes o menos satisfactorios. Estos incluyen: (1) La visión marxista de los seres humanos entendidos como animales económicos, cuyas luchas de clase son el fundamento de la ética, no Dios o los seres humanos; (2) la visión freudiana de los seres humanos entendidos primaria y esencialmente como producto de sus instintos sexuales, dominados por actividades sexuales anómalas; (3) la visión totalitarista de los seres humanos entendidos como instrumentos políticos del estado civil omnicompetente; (4) la visión racista según la cual las diferencias y los conflictos raciales/étnicos son un aspecto muy impor-

77 Conner, *Doctrina Cristiana*, p. 32.
78 Conner, *Gospel Doctrines* (Nashville: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1925).
79 Conner, *he Work of the Holy Spirit* (Nashville: Broadman Press, 1949), p. 168.

tante de la vida humana y existen razas superiores e inferiores; y (5) la visión naturalista según la cual el ser humano es el "resultado de posicionamientos accidentales de átomos".

Ahora que hemos visto la importancia de la doctrina cristiana de la imagen de Dios en la humanidad, es posible dirigir nuestra atención a otros aspectos significativos de la doctrina cristiana antropológica.

31

LA ANTIGÜEDAD, EL ORIGEN Y LA UNIDAD DE LA HUMANIDAD

¿Hace cuánto vive la humanidad, creada a la imagen de Dios, sobre la tierra? ¿Se derivan todos los seres humanos de una sola pareja humana, o hubo múltiples orígenes? ¿Hay una unidad en la humanidad que trascienda las diferencias raciales o étnicas entre los seres humanos? Estas son preguntas de particular importancia para los cristianos en el siglo XX. Son preguntas acerca de las cuales existen materiales bíblicos, si bien no siempre enseñanzas bíblicas directas. Son preguntas que deben contestarse en diálogo con las conclusiones propuestas por las ciencias, especialmente por la antropología y la sociología. Son preguntas que precisan respuestas si ha de surgir un doctrina cristiana antropológica equilibrada.

I. LA ANTIGÜEDAD DE LA HUMANIDAD

A. LOS MATERIALES BIBLICOS: EL ENFOQUE TRADICIONAL

A través de la mayor parte de la historia del cristianismo, los cristianos han supuesto sobre la base de su interpretación del libro de Génesis que el período de la existencia humana sobre la tierra había sido bastante limitado. Esta conclusión resultaba normalmente de los esfuerzos por calcular el momento de la creación de los primeros seres humanos sobre la base de los llamados pasajes genealógicos del libro de Génesis.[1] El antropólogo católico inglés Humphrey John Thewlis Johnson (1890-?), escribiendo en 1923, resumió la posición que había sido corriente en Occidente hasta comienzos del siglo XIX. Moisés vivió en el siglo XV a. de J.C. El diluvio universal de Noé había ocurrido menos de un milenio antes. La creación de Adán y Eva tuvo lugar poco más de 16 siglos antes del diluvio. Por lo tanto, la creación podía calcularse como ocurrida unos 40 siglos antes del nacimiento de Jesús.[2] Esto fue precisamente lo que calculó James Ussher en el siglo XVII, es decir, que la creación de todas las cosas, incluyendo los primeros seres humanos, ocurrió en el 4004 a. de J.C.[3] Los cálculos basados en el Pentateuco Samaritano

---

1 Gén. 5:1-32; 10:1-32; 11:10-32.
2 *Anthropology and the Fall* (New York: Benziger Brothers, 1923), pp. 3-4.
3 "Ussher, James", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 12:114-15; J. A. Emerton, "Ussher, James", *Encyclopedia Britannica*, 1969 ed., 22:813.

hicieron retroceder la fecha hasta 4243 a. de J.C. y los cálculos basados en la Septuaginta al 5328 a.de J.C.[4]

B. LA EVIDENCIA DE LA CIENCIA DE LA ANTROPOLOGIA

Comenzando con la obra de William Buckland (1784-1856) en la primera mitad del siglo XIX, aquellos que buscaban fósiles animales dieron con fósiles o esqueletos humanos. Charles Lyell (1797-1875), en su obra *The Antiquity of Man* (La antigüedad del hombre, 1863) calculó una fecha más temprana para el comienzo de la vida humana de lo que lo habían hecho los autores que lo precedieron. Por más de un siglo los arqueólogos, los antropólogos y otros han participado en el descubrimiento y la evaluación de cráneos, mandíbulas, dientes, caderas y brazos que han atribuido a los seres humanos y que han fechado utilizando evidencias geológicas y fluoruros. Entre los descubrimientos se destacan el Hombre de Neandertal en Alemania (1857 ss.), el Hombre de Cro-Magnón en Francia (1868), el Hombre de Java (1891 ss.), el Hombre de Piltdown en Inglaterra (1912 ss.), el Hombre de Pekín (1921 ss.) así como hallazgos más recientes en Africa oriental y meridional. Aunque las interpretaciones de estos fósiles humanos han variado, se fechan uniformemente en uno o más de los períodos de la edad de piedra, cuyo fin se considera normalmente como ocurrido antes del 4004 a. de J.C.[5] Dale Moody ha resumido los cómputos arqueológicos de la siguiente manera: la existencia del hombre indígena en América del Norte puede rastrearse hasta hace 25 mil años, y lo mismo puede decirse del Hombre de Cro-Magnón con su uso de utensilios de piedra y hueso y su actividad artística; el Hombre de Neandertal, cuyas prácticas de entierro apuntan a la religiosidad, puede fecharse hace 40 a 100 mil años; y el Hombre de Java, con su primitivo uso del fuego y del lenguaje, puede fecharse hace unos 400 mil años.[6] Otros estudiosos sostienen que el uso del lenguaje humano no tiene más que 30 a 40 mil años de antigüedad.[7]

C. LA REVALUACION DE LOS MATERIALES BIBLICOS

Ya en 1890, William Henry Green (1825-1900) del Seminario Teológico de Princeton, Estados Unidos —como lo indica Bernard L. Ramm—[8] "demostró de un modo satisfactorio para los biblistas que las genealogías de Génesis no reflejaban estrictamente la relación padre-hijo".[9] Aun Agustín de Hipona había dicho que el autor de Génesis 4 "no estaba bajo obligación alguna de mencionar los nombres de todos los que habían estado vivos en esa época, sino solamente de aquellos que el alcance de su obra requería que mencionara".[10]

[4] Johnson, *Anthropology and the Fall*, p. 30, n. 1.
[5] H. J. T. Johnson, *The Bible and Early Man* (New York: Declan X. McMullen Company, Inc., 1948), pp. 33-61; Moody, *The Word of Truth*, pp. 205-10.
[6] Moody, *The Word of Truth*, pp. 205-10.
[7] Erickson, *Christian Theology*, pp. 484-86.
[8] *The Christian View of Science and Scripture*, p. 313.
[9] Green, "Primeval Chronology", *Bibliotheca Sacra* 47 (April 1890): 285-303.
[10] *De Civitate Dei*, 15.8.

Ramm concluyó en 1954 que "la edad precisa del hombre" no puede derivarse "de las genealogías del Génesis" ni de ninguna otra parte de la Biblia.[11]

Sin embargo, Génesis 1—3 parece estar íntimamente conectado con Génesis 4—11, y la conexión entre Génesis 3 y Génesis 4 ha de notarse especialmente. Ramm ha tomado en cuenta el hecho de que en Génesis 4—5 hay "listas de nombres, edades de personas, ciudades, agricultura, metalurgia y música", datos que suponen "la capacidad de escribir, contar, construir, labrar la tierra, fundir metales y componer" por parte de los "descendientes directos" de Adán y, sin embargo, la evidencia de la existencia de la civilización no puede fijar su origen en una época más remota que los 8000 a 16000 a. de J.C. Además, los primeros capítulos del Génesis tienen lazos directos con la civilización babilónica que no podrían armonizarse con la creación de los seres humanos en el 400 mil a. de J.C. o todavía antes.[12] Si se estableciera una fecha de 400 mil a. de J.C. para la creación de los seres humanos, todavía permanecerían problemas con respecto a Génesis 1—11.[13]

D. LAS POSIBLES SOLUCIONES[14]

1. El rechazo de toda la evidencia antropológica/geológica, insistiendo en el origen reciente de la humanidad

Algunos, especialmente entre los cristianos protestantes, quieren resolver el problema de la antigüedad humana rechazando toda la evidencia antropológica y geológica basada en los fósiles humanos y proponiendo la creación de los seres humanos en el 4004 a. de J.C. o bien en una fecha no anterior al 10000 a. de J.C. Esta propuesta fue defendida en la primera parte del siglo por un autor adventista del séptimo día, George McCready Price (1870-1963),[15] y en épocas recientes ha sido reivindicada vigorosamente por el

[11] *The Christian View of Science and Scripture*, p. 314. Ver asimismo Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 1:332-43, quien afirmó que "tenemos evidencia en las Escrituras que la documentación hebrea en Génesis 11 no está completa" (Luc. 3:36; Gén. 11:12, 13), que Jacob era un nombre referido a un pueblo (Gén. 46:3, 4) y que las genealogías de Génesis 5 y 11 tenían que ver en gran parte con "familias o dinastías".
[12] *Ibíd.*, p. 327.
[13] Ramm señaló: "Los problemas de la antropología son mucho más urgentes para el cristianismo evangélico que los de la geología o de la astronomía, y aun un teólogo como [Emil] Brunner, que rechaza la inspiración plenaria de las Escrituras, se encuentra en dificultades frente a los problemas que la antropología le presenta a la teología cristiana" (*ibíd.*, p. 305). Ver Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 79.
[14] Esta sección es una reformulación y actualización de Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, pp. 315-28.
[15] *Outlines of Modern Christianity and Modern Science* (Oakland: Pacific Press Publishing Company, 1902); *Illogical Geology: The Weakest Point in the Evolution Theory* (Los Angeles: Modern Heretic Company, 1906); *God's Two Books; or, Plain Facts about Evolution, Geology, and the Bible* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1911); *The Fundamentals of Geology and Their Bearings on the Doctrine of a Literal Creation* (Mountain View, California: Pacific Press, 1913); *Back to the Bible, or, The New Protestantism* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1916; ed. rev. 1920). *Q.E.D., or New Light on the Doctrine of Creation* (New York: Fleming H. Revell Company, 1917); "Geology", en Robert Marshall Brown, ed. *Geography and Geology* (Philadelphia: American Educational Institute, Inc., 1920); "Nature Study", en Prince, ed. *Nature Study and Astronomy* (Philadelphia: *ibíd.*, 1921); *The New Geology* (Mountain View, California: Pacific Press, 1923; 2da. ed. 1926); *Science and Religion in a Nutshell* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1923); *The Phantom of Organic Evolution*

movimiento de la Ciencia de la Creación, liderado por Henry M. Morris.[16] No constituye una "solución" para los antropólogos científicos, a quienes esta posición les exigiría que descartaran todos sus hallazgos.

2. La defensa del preadanismo

Esta es la hipótesis según la cual puede distinguirse entre las personas reflejadas en los fósiles ("subhumanas", "prehumanas" o "preadánicas") y las personas bíblicas (es decir los seres humanos de Gén. 1—11). Según esta posición las personas reflejadas en los fósiles o los prehumanos se extinguieron antes de la creación de Adán y por ende ambos grupos, es decir, las personas reflejadas en los fósiles y los seres humanos de los que habla la Biblia, no vivieron en la tierra al mismo tiempo. "Adán fue una creación *de novo* que poseía cualidades espirituales que no tenían los preadanitas".[17] Aunque este punto de vista tiene su origen en el siglo XVII,[18] su principal defensa se desarrolló a partir de las postrimerías del siglo XIX. Fabre d'Envieu,[19] Alexander Winchell (1824-91),[20] Reuben A. Torrey[21] y Arthur Rendel Short (1880-1953)[22] adoptaron este punto de vista a fines del siglo XIX o comienzos del XX. Su más reciente defensor parece haber sido un antropólogo inglés, Eustace Kenneth Victor Pearce, quien identificó por un lado al Adán de Edén (Gén. 2) con el nuevo hombre de la edad de piedra, labrador y criador de ani-

(New York: Revell, 1924); (con Joseph McCabe), *Is Evolution True? Verbatim Report of Debate between George McCready Price... and Joseph McCabe...* (London: Watts and Company, 1925; Girard, Kansas: Haldeman-Julius Company, ca. 1928); *The Predicament of Evolution* (Nashville: Southern Publishing Association, 1925); *Evolutionary Geology and the New Catastrophism* (Mountain View, California: Pacific Press, 1926); *A History of Some Scientific Blunders* (London: Oliphants Ltd.; New York: Revell, 1930); *The Geological-Ages Hoax: A Plea for Logic in Theoretical Geology* (New York: Revell, 1931); *Modern Discoveries Which Help Us to Believe* (New York: *ibíd.*, 1934); *The Modern Flood Theory of Geology* (New York: *ibíd.*, 1935); *Some Scientific Stories and Allegories* (Grand Rapids: Zondervan, 1936); *Genesis Vindicated* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1941); *How Did the World Begin?* (New York: Revell, 1942); *If You Were the Creator: A Reasonable Credo for Modern Man* (Mountain View, California: Pacific Press, 1942); *Common Sense Geology: A Simplified Study for the General Reader* (Mountain View, California: *ibíd.*, 1946); *Feet of Clay: The Unscientific Nonsense of Historical Geology* (Malverne, N.Y.: Christian Evidence League, 1949); *The Story of the Fossils* (Mountain View, California: Pacific Press, 1954); y *Problems and Methods in Geology* (Malverne, N.Y.: Christian Evidence League, 1956).

16 Ver arriba, cap. 25, II, C, 1 y 4.

17 Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, p. 316.

18 Joseph Pohle, *God: The Author of Nature and the Supernatural*, vol. 3, *Dogmatic Theology*, adap. y ed. Arthur Preuss (St. Louis, London: B. Herder Book Company, 1946). p. 132, afirmó: "El preadanismo fue reducido a un sistema teológico por el calvinista francés Isaac Peyrère *[Systema Theologicum ex Praeadamitarum Hyposthesi*, 1655], quien luego se hizo católico y se retractó de su error ante el Papa Alejandro VII." Ver asimismo Johnson, *The Bible and Early Man*, pp. 107-8.

19 Pohle, *God*, p. 135, n. 26, citó a Fabre d'Envieu, *Les Origines de la Terre et de l'Homme* (1878).

20 *Adamites and Preadamites: or, A Popular Discussion concerning the Remote Representatives of the Human Species and Their Relation to the Biblical Adam* (Syracuse, N.Y.: John T. Roberts, 1878); *Preadamites: or a Demonstration of the Existence of Men before Adam* (Chicago: S. C. Griggs and Company, 1880).

21 *Difficulties and Alleged Errors and Contradictions in the Bible* (New York: Fleming H. Revell Company, 1907), pp. 31-32, 36. Torrey ligó el preadanismo a la teoría de la "brecha" en Génesis 1:1, 2 y tendía a pensar que los preadanitas habían vivido "en épocas bíblicas".

22 *Modern Discovery and the Bible* (1ra. ed. amer., rev.; Chicago: Inter-Varsity Christian Fellowship, 1949), pp. 114-15; 1ra. publ.: Gran Bretaña, 1942.

males, y por el otro al Adán de Génesis 1 con el hombre preadánico.[23] Ramm describe esta posición como la teoría de "querer comer el pan y la torta"; es un punto de vista problemático. Se han citado tres textos en contra del preadanismo: "No había hombre para cultivar la tierra" (Gén. 2:5d); "pero para Adán no halló ayuda que le fuera idónea" (Gén. 2:20) y "ella [Eva] sería la madre de todos los vivientes" (Gén. 3:20b). Desde el punto de vista antropológico, ¿cómo puede determinarse cuándo dejaron de existir los preadanitas y cuándo surgieron los seres humanos bíblicos? Dada la pretensión de Torrey de que los preadanitas habían pecado y que seguían viviendo después de la creación del hombre bíblico, puede preguntarse si los preadanitas tuvieron la oportunidad de la redención.[24] Un argumento en contra de la versión de la teoría de Pearse es el hecho de que el pasaje referido a la imagen/semejanza (Gén. 1:26, 27) refleja más enfáticamente que Génesis 2 la semejanza única en su género que los seres humanos tienen con Dios el Creador.

3. Considerar que los primeros capítulos del Génesis no ayudan a establecer la fecha de los orígenes humanos

Es menester identificar dos versiones distintas de esta perspectiva.

a. Algunos científicos católicos romanos, en especial E. C. Messenger y H. J. T. Johnson, que afirmaban que el alma humana apareció a raíz de una creación especial de Dios, interpretaron Génesis 2 metafóricamente, aunque sin descartar su *historicidad*, y concluyeron que Génesis 2 no puede utilizarse para establecer la fecha de los orígenes humanos.[25]

b. Emil Brunner, interpretando Génesis 1—3 como material mítico y no histórico, entendía el papel de Dios en cuanto Creador como una inferencia derivada de su señorío; sugirió que el hombre descubre que es un ser creado en base a su encuentro existencial con Dios el Señor. Así, la cuestión de la antigüedad de la humanidad debe dejarse enteramente en manos de la ciencia.[26]

Cuanto más valor se le dé a la dimensión histórica de Génesis 1—3, menos satisfactorios serán estos dos intentos de solucionar el problema.

4. La creación divina directa de Adán y Eva en una época compatible con los datos antropológicos

Aunque Ramm no defendió directamente esta posición, afirmó que

> si los antropólogos tienen razón en la fecha que postulan para el origen del hombre (y creemos que la tienen), y si la Biblia no contiene una fecha específica relativa al origen del hombre, entonces contamos con la libertad de desa-

23 *Who Was Adam?* (2da. ed.; Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1976), cap. 2.

24 Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, pp. 316-17.

25 Ibíd., pp. 322-24.

26 Ibíd., pp. 317-20.

rrollar una teoría de la relación entre ambos, respetando tanto la inspiración de la Escritura como los datos de la ciencia.[27]

Actualmente no parece haber un consenso sobre la armonización de los primeros capítulos del Génesis con la antropología. Dadas las reales dificultades que no han sido completamente resueltas, es apropiado ser cauteloso en cuanto a cualquier formulación final de la cuestión.

E. CORRESPONDENCIAS ENTRE LAS CIENCIAS GEOLOGICA Y ANTROPOLOGICA Y LA BIBLIA

Sería un error concluir de la falta de armonización respecto a la fecha precisa del origen de la vida humana sobre la tierra que no hay áreas de acuerdo entre la antropología y la geología por un lado y la Biblia interpretada por los cristianos del siglo XX por el otro. Ramm citó tres importantes áreas de acuerdo: (1) "Tanto la geología como la Escritura enseñan que el hombre es la última forma de vida principal que haya aparecido sobre la tierra." (2) "La antropología y la Escritura concuerdan en que el hombre es la forma de vida más elevada." (3) "Tanto la antropología como la Biblia afirman que el hombre tiene mucho en común con los animales."[28]

II. EL ORIGEN DE LA HUMANIDAD: ¿MULTIPLE O UNICO?

Un segundo problema en torno al cual han tenido contacto la teología cristiana y la ciencia antropológica es el del origen o los orígenes de la especie humana. ¿Todavía es válida la enseñanza cristiana de que todos los seres humanos son descendientes de una pareja, Adán y Eva, o debe aceptarse la validez de la teoría de los múltiples orígenes humanos, llamada poligenismo o poligeneticismo?

A. MATERIALES BIBLICOS

1. *Antiguo Testamento*

El primer relato de la creación no solamente declara que Dios creó al ser humano varón y mujer (Gén. 1:27), sino que también cita el mandamiento divino a los primeros seres humanos a los efectos de que fueran fecundos y se multiplicaran (Gén. 1:28). Además, antes de la mención del nacimiento de su primer hijo, Génesis afirma con respecto a Eva que "sería la madre de todos los vivientes" (3:20b).

2. *Nuevo Testamento*

En su sermón en Atenas Pablo afirmó: "De uno solo ha hecho toda raza de

[27] Ibíd., p. 314.
[28] Ibíd., pp. 328-29.

los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra..." (Hech. 17:26a). Cuando Pablo, al escribir acerca de la resurrección futura, declaró en una analogía que "en Adán todos mueren" (1 Cor. 15:22), probablemente estaba pensando que todos los seres humanos son descendientes de Adán además de compartir su mortalidad. En su extensa discusión de las diferencias entre la actividad de Adán y la obra de Jesucristo (Rom. 5:12-21), Pablo se refirió en lengua griega dos veces a "un hombre" o "un solo hombre" (vv. 12, 19), cuatro veces a "aquel uno" (vv. 15, 16, 17) y una vez a "la ofensa de uno" (v. 18). Mientras que la referencia primaria de Pablo probablemente haya sido la persona singular de Adán frente a la persona singular de Jesús, pareciera impensable que Pablo hubiera concebido de la existencia de un ser humano que no descendiera de Adán.

B. EL POLIGENISMO ANTROPOLOGICO

Durante los siglos XIX y XX algunos antropólogos científicos han adoptado el poligenismo o poligeneticismo, la posición según la cual la raza humana o la humanidad no tuvo su origen en una sola estirpe, sino en orígenes múltiples por medio de la evolución independiente. Consiguientemente, habrían existido varios o múltiples orígenes independientes de los seres humanos, no necesariamente simultáneos. Ramm citó a Reginald Ruggles Gates (1882-) como ejemplo representativo de la posición poligenista.[29]

C. EL RECHAZO TEOLOGICO DEL POLIGENISMO

1. *La Iglesia Católica Romana*

El papa Pío XII (1876-1958), en su encíclica *Humani Generis* (1950), desaprobó cualquier acogida católica del poligenismo:

> Ningún católico puede sostener que después de Adán existieron sobre esta tierra hombres verdaderos que no tomaron su origen por medio de la generación natural de él como el primer padre de todos, o que Adán simboliza meramente a varios primeros padres. Pues no es inteligible cómo tal opinión puede armonizarse con lo que las fuentes de verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede de un pecado cometido realmente por un Adán individual y que, transmitido a todos por medio de la generación, está en cada uno como suyo propio.[30]

2. *El protestantismo*

Los protestantes, quienes no cuentan con una autoridad centralizada magisterial, no han reaccionado al desafío del poligenismo por medio de pro-

[29] *The Christian View of Science and Scripture*, p. 306, citando a Gates, *Human Ancestry from a Genetical Point of View* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1948).
[30] Papa Pío XII, *The Encyclical "Humani Generis"*, trad. A. C. Cotter, S.J. (2da. ed.; Weston, Massachusetts: Weston College Press, 1952), parr. 38, p. 43. La afirmación de Pío XII no parece descartar alguna variante del preadanismo.

nunciamientos eclesiásticos o denominacionales, sino que han dejado el asunto en manos de los teólogos y apologetas individuales. Ramm, suponiendo que el concepto de la imputación del pecado de Adán a todos los seres humanos es esencial para el protestantismo, consideraba el poligenismo como un desafío serio.

> El pecado de Adán, imputado a la humanidad, depende de la unidad de la humanidad, no de la antigüedad de la humanidad. La teología se preocupa más por la prueba de que el hombre es uno, que por la antigüedad más o menos remota del hombre. El poligenismo daña mucho a más a la teología que cualquier enseñanza acerca de la vasta antigüedad del hombre.[31]

Ramm mencionó entonces cuatro pruebas del origen unitario de la humanidad, tomadas de las ciencias de la anatomía, la fisiología, la psicología y la reproducción, usándolas en argumento en contra del poligeneticismo. De la anatomía proviene la evidencia que "el cuerpo humano tiene la misma forma, desde los pigmeos a los watuzis gigantes y desde el escandinavo más blanco hasta el africano más negro". De la fisiología proviene el dato de que las variaciones en la respiración y el pulso son mínimas entre los seres humanos. La psicología afirma que "las facultades de percepción, los esquemas de reacción y la función del sistema nervioso central son similares" en todos los seres humanos. La reproducción provee el dato fundamental de la "fertilidad interracial".[32] Ramm también subrayó la improbabilidad del poligenismo:

> El cálculo de la probabilidad es tal que la posibilidad de que diversos ancestros subhumanos evolucionaran para crear las mismas razas humanas de manera que se pudieran fertilizar entre sí es tan mínima, que tal fenómeno sería nada menos que milagroso.[33]

D. LA ACEPTACION TEOLOGICA DEL POLIGENISMO

Algunos teólogos cristianos han aceptado el poligenismo, integrándolo con su interpretación del Génesis. Dale Moody ha sostenido que la marca colocada sobre Caín (Gén. 4:15), la ley de la venganza de sangre (Gén. 4:15), la necesidad de identificar la esposa de Caín como otra que su hermana, la construcción por parte de Caín de la ciudad de Enoc (Gén. 4:17) y la antigüedad de ocho a diez mil años de ciertas ciudades excavadas (de las cuales Jericó es la más antigua) hacen necesaria la existencia de otros seres humanos contemporáneos de Adán, Eva, Caín y Abel. Además, Moody ha distinguido entre el Adán colectivo (Gén. 1:1—2:4a, fuente P), el Adán representativo (Gén. 2:4b—3:24, fuente JE) y el Adán individual (Génesis 4, fuente J).[34] Mientras que algunos defensores del preadanismo sostienen que los preadanitas u

[31] *The Christian View of Science and Scripture*, p. 308.
[32] Ibíd., pp. 307-8.
[33] Ibíd., p. 306.
[34] *The Word of Truth*, pp. 200-202.

homínidos se extinguieron antes de que viviera el Adán de Génesis 2, Moody y los poligenistas defienden la existencia contemporánea de muchas estirpes de *Homo sapiens* con diversos orígenes evolutivos.

E. EL DISTANCIAMIENTO DE LA ANTROPOLOGIA DEL POLIGENISMO

Basándose en obras de los antropólogos W. le Gros Clark, Raymond Firth, R. J. Harrison, L. C. Dunn y Th. Dobzhansky, Pearce escribió en 1976 que "las diversas razas que viven hoy sobre la tierra todas tienen un mismo linaje, es decir, descienden del *Homo sapiens* más reciente".[35] Pero ya en 1923 H. J. T. Johnson, habiendo notado que el período culminante de la controversia entre los monogenistas y los poligenistas había tenido lugar durante las décadas del 1860 y 1870, refirió que "la antigua controversia... ahora ha muerto en gran parte, y el laurel de la victoria parece pertenecerle" a los monogenistas.[36]

III. LA UNIDAD DE LA HUMANIDAD

El tercer problema relativo a los seres humanos creados en la imagen de Dios es el de la unidad fundamental de la humanidad en vistas a las diferencias raciales o étnicas entre los seres humanos y del fenómeno normalmente denominado "racismo". En este asunto la teología cristiana dialoga con la etnología y con la sociología.

A. LOS MATERIALES BIBLICOS

En este capítulo ya nos hemos referido a las tablas generacionales de Génesis 5:1-32, 10:1-32 y 11:10-32 y a la frase "de uno solo" de la boca del apóstol Pablo (Hech. 17:26a). A éstos debemos agregar ahora el relato de la confusión de las lenguas y del dispersamiento de las gentes de la torre de Babel (Gén. 11:1-9).

B. LAS DIVERSAS RAZAS DE LA HUMANIDAD

Durante la era moderna ha sido sostenido por muchos pensadores que la humanidad puede ser dividida en razas básicas o familias étnicas tales como la caucásica, mongólica y negra y que estas razas se distinguen por sus características físicas básicas, inclusive quizá también por otros aspectos. De especial interés para cristianos y judíos son las preguntas de si la Biblia contiene alguna enseñanza que ataña directamente al origen y a la naturaleza de la diversidad racial y de qué modo esta diversidad ha de relacionarse con la unidad humana básica.

Algunos teólogos e historiadores cristianos han concluido que ni los primeros capítulos del Génesis ni ninguna otra parte de la Biblia proveen

[35] *Who Was Adam?*, p. 14.
[36] *Anthropology and the Fall*, pp. 35-36.

datos específicos relativos a las diferencias raciales entre los seres humanos. John William Dawson consideraba a Génesis 10 como un relato histórico acerca de las migraciones de los caldeos de Sumeria a lugares en el Asia occidental, en Europa oriental y en el Africa septentrional, que no tomaba en cuenta las migraciones posteriores y ni se ocupaba de las características físicas de las diversas razas, aunque dejara entrever semejanzas lingüísticas a despecho de Génesis 11:1-9.[37] Según Theophilus Goldridge Pinches (1856-1934), Génesis 10 se limitaba a lo que "podía averiguarse de mercaderes, viajantes, enviados y embajadores" y no era su intención abarcar toda la humanidad.[38] Para H. J. T. Johnson, las razas caucásica, negra y mongólica "no tenían nada que ver con los semitas, camitas y jafetitas... de Génesis 10".[39] Bernard Ramm concluyó que la Biblia no presenta un relato claro, sin ambigüedades acerca del origen de las razas o de la diversidad racial entre los seres humanos. Rechazó cualquier "esfuerzo por derivar las razas del mundo entero de los hijos de Noé o de la tabla de las naciones". "Es una ficción piadosa creer que Noé tuvo un hijo negro, un hijo castaño y un hijo blanco." Génesis 10 "no hace alusión alguna a los pueblos negros o mongólicos" y por lo tanto los descendientes de Noé "fueron todos caucásicos según lo que podemos determinar".[40]

Por otro lado, más recientemente Arthur C. Custance (1910-) ha revivido y reelaborado una teoría fundada sobre el principio de que los primeros capítulos del Génesis enseñan específicamente el origen de la diversidad racial entre los seres humanos. Consiguientemente afirma que Génesis 10 es "una exposición completamente auténtica acerca de cómo la presente población mundial se originó y expandió después del diluvio en las tres familias encabezadas respectivamente por Sem, Cam y Jafet". Asimismo, Custance ha insistido que a cada una de estas "familias" de la humanidad le fue dada una responsabilidad especial, a saber: "lo espiritual" a los semitas, "lo físico" o tecnológico a los camitas y "lo intelectual" a los jafetitas, y que esta división de la responsabilidad es reconocida por la Biblia además de ser confirmada por la historia posterior. Esto también significa que en la opinión de Custance, "todas las llamadas razas de color —'amarillo', 'rojo', 'café' y 'negro'— la mongólica y la negra" se derivaron de Cam.[41]

Los autores cristianos probablemente sigan proponiendo puntos de vista divergentes acerca de la relación existente entre los primeros capítulos del Génesis y las diferencias raciales, y lo mismo puede decirse de las diversas explicaciones científicas acerca de las diferencias raciales o étnicas.[42] Aunque sintamos curiosidad con respecto a este problema y tengamos el deseo de elaborar conclusiones que merezcan el acuerdo de todos, debemos reconocer que el fenómeno denominado "racismo" les presenta problemas más urgentes a los cristianos y a las iglesias hoy que la pregunta acerca del origen de las razas.

[37] *The Meeting-Place of Geology and History* (New York: Fleming H. Revell Company, 1894), pp. 186-88.
[38] "Table of Nations", *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. de 1939, 5:2898-2900.
[39] *The Bible and Early Man*, pp. 120, 122.
[40] *The Christian View of Science and Scripture*, pp. 337, 336.
[41] *Noah's Three Sons: Human History in Three Dimensions*, vol. 1, The Doorway Papers (Grand Rapids: Zondervan, 1975), pp. 12-14.
[42] Ver, por ejemplo, la explicación genética del racismo en William C. Boyd, *Genetics and the Races of Man: An Introduction to Modern Physical Anthropology* (Boston: Little, Brown and Company, 1950), esp. cap. 7.

C. LA NEGACION DEL RACISMO O EL OSCURECIMIENTO DE LA UNIDAD DE LA HUMANIDAD

Aunque algunos conflictos contemporáneos entre diversos grupos humanos sean de carácter básicamente económico, lingüístico o religioso más que racial, el racismo ha presentado problemas especiales, en parte porque se ha basado en ideologías que postulan la existencia de razas superiores e inferiores, amenazando seriamente la unidad fundamental de la humanidad derivada de la doctrina de la creación de los seres humanos. El racismo se expresa de diversas formas, pero su expresión más potente y seria en la historia de Occidente ha sido el racismo de blancos y negros. El hecho de que la ideología subyacente a gran parte del racismo de blancos y negros ha sido rechazada por millones de personas hoy no elimina la necesidad de entender los argumentos utilizados para defender el racismo propuestos en el pasado, incluyendo los que invocaban la autoridad bíblica. La esclavitud de la gente negra y la posterior segregación de las razas blanca y negra fueron justificadas en base a ciertos argumentos específicos, que pueden resumirse del siguiente modo:

1. Los negros no tienen almas humanas. Josiah Priest defendió este punto de vista en 1852.[43] Augustine Verot (1804-76), el obispo católico romano de Savannah, Georgia (EE.UU. de A.) les comunicó a los obispos del Concilio Vaticano I (1869-70) que era "más importante declarar que las personas negras tienen almas —pues había personas en su parte del mundo que lo negaban— que luchar con teorías alemanas filosóficas y recónditas acerca de la configuración del compuesto humano".[44]
2. Los negros constituyen "otra especie humana" pues Adán fue "el padre de la raza blanca solamente".[45]
3. Los negros se consideran "bestias bípedas" que entraron al arca de Noé como animales, no como seres humanos.[46]

Que estos tres argumentos no descansan sobre base bíblica alguna y que son de hecho falsos es evidente, y por consiguiente no es necesaria su refutación específica. Pero en el caso de los tres argumentos siguientes, que se han asociado con textos bíblicos específicos, es necesaria su refutación.

4. Los negros están bajo la maldición de Caín. La marca puesta sobre Caín

[43] *Bible Defense of Slavery: Origin, Fortunes and History of the Negro Race* (5ta. ed., Glasgow, Kentucky: W. S. Brown, 1852), p. 33, citado por Erickson, Christian Theology, p. 542.
[44] James J. Hennesey, S.J., *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States* (New York: Oxford University Press, 1981), p. 170.
[45] W. S. Jenkins, *Pro-Slavery Thought in the Old South* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1935), p. 272, citado por Erickson, *Christian Theology*, p. 543.
[46] Ariel (Buckner H. Payne), *The Negro: What Is His Ethnological Status?* (2da. ed., Cincinnati, 1867), pp. 45-46, citado por Erickson, *Christian Theology*, p. 543.

(Gén. 4:13-15) significaría que Caín había sido esclavo y que su piel se volvió negra.[47] Tal interpretación pasa por alto el propósito protector que tenía la marca y que se menciona en el texto, además de suponer sin evidencia alguna que Caín llegó a ser un esclavo de piel negra.

5. Los negros están bajo la maldición de Cam (Gén. 9:20-27). Erickson ha resumido este argumento basándose en la defensa que se hizo del mismo en 1861:

> Cam nació negro; por lo tanto, sus descendientes son la raza negra. Una maldición fue puesta sobre Cam a raíz de su maldad; la maldición involucraba la servidumbre de Canaán, hijo de Cam, a los descendientes de Sem y Jafet. Así, todos los negros estarían bajo la maldición de Dios y la esclavitud se justifica porque Dios la quiso.[48]

Charles Everett Tilson (1923-) enumeró cinco suposiciones defectuosas de la interpretación esclavista y segregacionista de Génesis 9:20-27. En primer lugar, esta interpretación suponía equivocadamente que "Dios pronunció la maldición" cuando en realidad fue pronunciada por Noé en un estado de ebriedad (vv. 24-27). En segundo lugar, suponía dudosamente que "la maldición era transferible biológicamente" aunque Ezequiel 18:20 pareciera afirmar lo contrario. En tercer lugar, suponía defectuosamente que "la víctima original de la maldición fue Cam", aunque el nombre de Cam no aparece en el v. 25 y Canaán, cuyo nombre sí aparece, era "uno de los cuatro hijos de Cam". En cuarto lugar, suponía "que los hijos de la víctima original de la maldición fueron esclavos" cuando en realidad "los descendientes de Canaán dominaron toda la tierra de Palestina hasta mucho después de la muerte de Moisés; Jerusalén, cuyo nombre provenía de Jebús, hijo de Canaán, permaneció en mano de los canaanitas hasta que David, liderando a Israel, la capturó" 17 siglos después de Noé. En quinto lugar, suponía injustificadamente "que la víctima original de la maldición pertenecía a la raza negra". Tilson citó a W. F. Albright para defender la conclusión de que todos los pueblos asociados con el Antiguo Testamento eran caucásicos con la excepción de los cusitas o etíopes.[49]

6. Los negros deben ser segregados porque la confusión de las lenguas (Gén. 11:1-9) fue un acto de la divina providencia para "frustrar los esfuerzos equivocados de hombres impíos por asegurar la integración permanente de los pueblos de la tierra".[50] Tilson señaló cuatro suposiciones defectuosas en tal intepretación del texto. En primer lugar, la interpretación suponía incorrectamente que "Dios impuso la confusión de lenguas sobre los hombres como castigo por su intento de integrarse racialmente". El evento en Babel no

[47] Jenkins, *Pro-Slavery Thought in the Old South*, p. 119, citado por Erickson, *Christian Theology*, p. 543.
[48] *Christian Theology*, pp. 542-43, basado sobre Thornton Stringfellow, *Slavery: Its Origin, Nature, and History Considered in the Light of Bible Teaching, Moral Justice, and Political Wisdom* (New York: J. F. Trow, 1861), p. 35. Ver asimismo John L. Dagg, *The Elements of Moral Science* (New York: Sheldon and Company, 1860), pp. 338ff.
[49] *Segregation and the Bible* (New York: Abingdon Press), pp. 23-27.
[50] G. T. Gillespie, *A Christian View on Segregation* (Winona, Missouri: Association of Citizens' Councils, 1954), p. 9, citado por Tilson, *Segregation and the Bible*, p. 27.

fue un intento de integración de las divisiones étnicas o raciales. Tenía que ver con la vanidad y el orgullo humanos concentrados (v. 4) y en realidad fue "un intento por integrar a Dios y el hombre". En segundo lugar, suponía "que la existencia de diferencias lingüísticas denota el progreso entre los hombres". En tercer lugar, también suponía erróneamente "que las diferencias lingüísticas y las diferencias raciales son coextensivas". En cuarto lugar, suponía cuestionablemente que las principales divisiones entre los hombres después de la caída fueron "divisiones de tipo racial".[51]

Tal exégesis de los pasajes de los primeros capítulos del Génesis, hecha en defensa del racismo, es un ejemplo descomunal a una verdadera eiségesis, es decir de la práctica de descubrir en un texto las presuposiciones, las inclinaciones y los prejuicios propios en vez de extraer del texto el significado querido por el autor. Afortunadamente, tal interpretación ya no cuenta con muchos defensores. El movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos de América en la década de 1960 puso fin a la segregación legal y a la discriminación contra los negros; esta revolución no violenta tuvo como ideólogo y líder a un pastor bautista, Martin Luther King Jr. (1929-1968).[52] Sin embargo, los musulmanes africano-americanos adoptaron en la primera fase de su historia el racismo hacia los blancos[53] y en la década del 1980 el racismo de quienen abogan por la supremacía de los blancos en los Estados Unidos de América ha vuelto a surgir, aliado con la doctrina del israelismo británico.[54] Las iglesias holandesas reformadas de Sudáfrica no declararon que el sistema de *apartheid* era moralmente incorrecto y bíblicamente indefendible hasta fines de la década del 1980.

D. LA UNIDAD DE LA CREACION EN VIRTUD DE LA CREACION

Cualquiera sea la explicación que ofrezcamos de la división de la humanidad en "razas" no debemos ofuscar ni negar el énfasis bíblico básico sobre la unidad o unicidad de la humanidad toda bajo la autoridad de Dios. En el pensamiento bíblico, la unicidad del Creador se corresponde con la unicidad de las criaturas humanas. Todos los que han sido hechos en la imagen de Dios tienen más afinidades que diferencias.

La alienación de las personas pertenecientes a las diversas razas entre sí, con la opresión y el conflicto consiguientes, forma parte de la doctrina del pecado. La reconciliación de tales personas y tales grupos pertenece a la doctrina de la reconciliación por medio de Jesucristo. La comunión de tales per-

[51] Tilson, *Segregation and the Bible*, pp. 27-28.
[52] Kenneth L. Smith and Ira G. Zepp, Jr., *Search for the Beloved Community: The Thinking of Martin Luther King, Jr.* (Valley Forge, Pennsylvania: Judson Press, 1974), esp. pp. 119-40; Ervin Smith, *The Ethics of Martin Luther King*, Jr., vol. 2, Studies in American Religion (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1981), esp. pp. 121-26; John J. Anstro, *Martin Luther King, Jr.: The Making of a Mind* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982), esp. pp. 106-9, 187-97, 240-50.
[53] Robert L. Uzzel, "The Nation of Islam: Belief and Practice in Light of the American Constitutional Principle of Religious Liberty" (Tesis de M.A., Baylor University, 1976).
[54] J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America, Garland Reference Library of Social Science*, vol. 213 (New York: Garland Publishing Inc., 1986), pp. 53-61.

sonas y grupos en y por Jesucristo como Señor se incluye en la doctrina de la iglesia. La doctrina de la creación tratada aquí forma la base y el límite de la discusión.

Hemos indagado acerca de tres problemas relativos a la doctrina cristiana de la humanidad: la mayor o menor antigüedad de la presencia humana sobre la tierra; el origen plural o singular de los seres humanos; y la unidad de la humanidad a pesar de su diversidad racial y del impacto del racismo. Ahora dirigiremos nuestra atención a la naturaleza del ser humano en cuanto varón y mujer.

32

EL VARON Y LA MUJER

En las teologías sistemáticas escritas por teólogos protestantes norteamericanos el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, falta casi sin excepción una sección referida al varón y a la mujer, pues es de suponer que el tema no se consideraba pertinente o esencial para la teología. Una importante excepción a este esquema la constituye Francis Pieper, luterano del Sínodo de Missouri, quien refutó el punto de vista según el cual las mujeres no poseen la imagen de Dios, y defendió vigorosamente la subordinación de las mujeres a los varones "aun antes de la caída", sosteniendo que los norteamericanos debían entender la enseñanza bíblica acerca de la subordinación como aplicable universalmente y no meramente como reflejo de la cultura oriental de la Biblia.[1]

Karl Barth[2] y Emil Brunner[3] prestaron seria atención al tema del varón y la mujer en sus teologías sistemáticas, especialmente en el contexto de la imagen de Dios en los seres humanos, y es posible que sus escritos hayan estimulado a otros teólogos a contemplar el tema en sus sistemas. Dos teólogos bautistas actuales, Dale Moody[4] y Millard J. Erickson[5] han tratado el tema, y lo mismo puede decirse de otros teólogos con obras publicadas.[6]

En nuestro estudio de la *imago Dei*[7] hicimos mención de Génesis 1:27 en referencia a la yuxtaposición del varón y la mujer en la imagen de Dios. Ahora debemos considerar el tema de la masculinidad y femineidad en sí. Tal tema pertenece sin duda al terreno de la ética cristiana, pero puede preguntarse si también forma parte de la teología cristiana. Si la masculinidad y femineidad se derivan de Dios y han sido constituidas por él, habrá que responder afirmativamente a esa pregunta.

I. PASAJES BIBLICOS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

En el primer relato de la creación se afirma que Dios creó a los seres

---

1 *Christian Dogmatics,* 1:523-26.
2 *Church Dogmatics,* III/1, pp. 288-329; III/2, trad. Harold Knight, G. W. Bromiley, J. K. S. Reid, y R. H. Fuller (Edinburgh: T. and T. Clark, 1960), pp. 285-324.
3 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption,* pp. 63-65.
4 *The Word of Truth,* pp. 212-25.
5 *Christian Theology,* pp. 545-49.
6 Richard Rice, *The Reign of God,* pp. 105-9; J. Rodney Williams, *Renewal Theology,* 1:203-6.
7 Ver cap. 30, I, A, 1.

humanos como varón y mujer (Gén. 1:27). Según el segundo relato, el hombre realmente precisaba una "ayuda". Dios formó a la mujer *(issha)* de una costilla del hombre *(ish)* y así se estableció el esquema deseado por Dios: "Por tanto, el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán una sola carne" (Gén. 2:18, 20b-24, esp. 24). "El hombre conoció a Eva su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín. Entonces ella dijo: "¡He adquirido un varón de parte de Jehovah!" (Gén. 4:1). La creación del "hombre" como "varón y mujer" en la "semejanza de Dios" se reitera en Génesis 5:1, 2. El séptimo mandamiento en la secuencia judía y protestante era: "No cometerás adulterio" (Exo. 20:14; par. Deut. 5:18). La "carta de divorcio" permitida por Moisés se describe en Deuteronomio 24:1-4:

> Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y sucede que ella no le agrada por haber él hallado en ella alguna cosa vergonzosa, le escribirá una carta de divorcio, la entregará en su mano y la despedirá de su casa. Salida ella de su casa, podrá ir y casarse con otro hombre. Si este hombre la llega a aborrecer, le escribe una carta de divorcio, la entrega en su mano, la despide de su casa; o si muere este hombre que la tomó por mujer, entonces su primer marido que la despidió no podrá volverla a tomar para que sea su mujer, después que ella fue mancillada, porque esto sería una abominación delante de Jehovah...

La esposa y madre buena es descrita y celebrada en Proverbios 31:10-31, esp. vv. 10-12, 28-31:

> Mujer virtuosa, ¿quién la hallará?
> Porque su valor sobrepasa a las perlas.
> Confía en ella el corazón de su marido
> y no carecerá de ganancias.
> Le recompensará con bien y no con mal,
> todos los días de su vida...
> Se levantan sus hijos
> y le llaman: "Bienaventurada."
> Y marido también la alaba:
> "Muchas mujeres han hecho el bien,
> pero tú sobrepasas a todas."
> Engañosa es la gracia y vana es la hermosura;
> la mujer que teme a Jehovah, ella será alabada.
> ¡Dadle del fruto de sus manos,
> y en las puertas de la ciudad alábenla sus hechos!

B. NUEVO TESTAMENTO

Cuando ciertos fariseos le preguntaron a Jesús si era "lícito" al hombre divorciarse de su mujer por cualquier razón, él respondió: "¿No habéis leído que el que los creó en el principio, los hizo varón y mujer...?" Luego de citar Génesis 2:24, Jesús comentó: "Así que ya no son más dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre" (Mat. 19:3-6).

Los fariseos le hicieron otra pregunta:

> ¿Por qué, pues, mandó Moisés darle carta de divorcio y despedirla? Les dijo: Ante vuestra dureza de corazón, Moisés os permitió divorciaros de vuestras mujeres; pero desde el principio no fue así. Y os digo que cualquiera que se divorcia de su mujer, a no ser por causa de fornicación,[8] y se casa con otra, comete adulterio.

Los discípulos de Jesús concluyeron de esta enseñanza que "no conviene casarse".

> Entonces él les dijo: No todos son capaces de aceptar esta palabra, sino aquellos a quienes les está concedido. Porque hay eunucos que nacieron así desde el vientre de su madre, hay eunucos que fueron hechos eunucos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos. El que puede aceptar esto, que lo acepte (Mat. 19:7-12).

Según Pablo, la unidad de los creyentes en Cristo trasciende la diversidad entre varón y mujer (Gál. 3:28). El mismo Apóstol aconsejó a los cristianos en Corinto:

> Bueno es para el hombre no tocar mujer. Pero a causa de la inmoralidad sexual, cada hombre tenga su esposa, y cada mujer tenga su esposo. El esposo cumpla con su esposa el deber conyugal; asimismo la esposa con su esposo. La esposa no tiene autoridad sobre su propio cuerpo, sino su esposo; asimismo el esposo tampoco tienen autoridad sobre su propio cuerpo, sino su esposa. No os neguéis el uno al otro, a menos que sea de acuerdo mutuo por algún tiempo, para que os dediquéis a la oración y volváis a uniros en uno, para que no os tiente Satanás a causa de vuestra incontinencia. Esto digo a modo de concesión, no como mandamiento (1 Cor. 7:1b-6).

Es bueno que los no casados y las viudas no se casen, pero deben casarse si no tienen don de continencia (1 Cor. 7:8, 9). La esposa separada debe permanecer sin casarse o reconcilarse con su esposo, y él no la debe divorciar (1 Cor. 7:10, 11). Un creyente debe permanecer casado con su esposo u esposa incrédulo si éste así lo desea, pero si el incrédulo se fuera, el o la creyente "no han sido puestos bajo servidumbre" (1 Cor. 7:12-16). Pablo alenté a los solteros a que permanecieran sin casarse dado el poco tiempo que queda y porque los solteros pueden dedicarse más enteramente a "las cosas del Señor" (1 Cor. 7:25-35). El matrimonio es aceptable pero ser soltero quizá sea una mejor opción (1 Cor. 7:36-38). Aun así, las viudas están en libertad de casarse con hombres creyentes (1 Cor. 7:39, 40). Pablo señaló que las mujeres creyentes, aunque no los hombres, debían cubrirse la cabeza cuando oraban o profetizaban en público, basándose en su creencia de que el hombre es la "cabeza" de la mujer y la mujer es la "gloria del hombre", pues la mujer fue creada "de" y "a causa del" hombre (1 Cor. 11:2-16). Habiendo reprendido la inmoralidad sexual entre los creyentes (Ef. 5:3-7), Pablo amonestó a las esposas a que se sometieran a sus esposos como su "cabeza", así como la iglesia se somete a Cristo, y que los esposos amaran a sus esposas "como también Cristo

---

[8] Mar. 10:11 no contiene tal frase.

amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (Ef. 5:22, 23). Una advertencia similar aparece en Colosenses 3:18, 19. En Tito 2:4, 5 se les enseña a las mujeres jóvenes que amen a sus esposos e hijos y que sean sumisas a sus esposos. En 1 Pedro 3:1-7 se dan instrucciones parecidas a los esposos y las esposas, salvo que se les dice a las esposas que no se concentren en los adornos exteriores y que vivan de tal manera que sus esposos no creyentes lleguen a creer en Cristo.

II. INTERPRETACION TEOLOGICA

Los problemas que han surgido y las percepciones que se han adquirido a lo largo de la historia de la iglesia cristiana relativos al varón y a la mujer pueden combinarse con los problemas y las enseñanzas de hoy en una sola discusión coordinada.

A. SER VARON/MUJER Y LA IMAGEN DE DIOS

Como reconoció Karl Barth, la diferencia entre el varón y la mujer y la relación de ambos el uno con el otro, particularmente como esposos, no equivale totalmente a la *imago Dei*. Barth consideró la relación del yo-tú, más que la bisexualidad, aquello que constituye la *imago Dei*.[9] La relación/diferencia entre el varón y la mujer con su polaridad sexual no constituye la totalidad de lo característicamente humano, aunque de hecho sea uno de sus aspectos.[10] Ya hemos concluido que la yuxtaposición de "varón y mujer" e "imagen y semejanza" en Génesis 1:27 sugiere que ambos temas están relacionados.[11] Claramente, la mujer fue creada a la imagen de Dios, así como lo fue el varón (Gén. 1:27; 5:1, 2).

La relación verdadera y deseada entre el esposo y la esposa apunta a la realidad de la "existencia en comunidad" o del compañerismo, en contraposición a la realidad del individualismo extremo. Para poder amar, "el 'hombre' tiene que ser creado como una *pareja* de seres humanos".[12] La creación como varón y mujer es el fundamento natural de la relación potencialmente más fiel entre un "yo" y un "tú" que puede existir entre los seres humanos. Pero indudablemente también se expresa el amor *(agape)* genuino fuera de la relación conyugal, sin que esté presente el *eros*. Dale Moody ha escrito acerca de "la primacía de lo social por sobre lo sexual".[13]

B. LA REFUTACION DE LA ANDROGINIA

La existencia de los seres humanos como varón y mujer, comenzando con la creación misma, se opone a la androginia o carácter supuestamente bisexual o asexual de los primeros seres humanos.

---

[9] *Church Dogmatics*, III/1, pp. 195-97.
[10] Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 63.
[11] Ver cap. 30, II, F.
[12] Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 64.
[13] *The Word of Truth*, pp. 214, 217.

El concepto de la androginia proviene de un mito de Platón. La palabra "androginia" se deriva de *andros* (varón) y *gyne* (mujer). Platón[14] "describió un monstruo con cuatro brazos y cuatro piernas" que puso "ansioso a Zeus, quien con un rayo del cielo partió a Androginia en dos mitades y lo amenazó con cortarlo en cuatro". A partir de ese momento surgió "un anhelo *(eros*, amor sexual) que intentaba unificar las dos mitades, mientras que el hombre buscaba frenéticamente a su 'media naranja' ".[15] Algo parecido a la androginia fue aceptado por algunos de los Padres de la iglesia griegos, especialmente por Gregorio de Nicea, quien sostenía "una doble creación de nuestra naturaleza, una que expresa la semejanza divina, y otra que distingue entre los sexos";[16] los Padres latinos no adoptaron tal posición. Paul King Jewett ha explicado esta diferencia en las actitudes hacia la androginia sobre la base de que los Padres griegos interpretaban el pecado entendido más como sensualidad que como orgullo, haciendo de la lujuria el principal ejemplo de la sensualidad.[17] En el Occidente medieval la androginia aparentemente fue enseñada por Duns Escoto[18] y en el siglo XVII por Jacob Boehme (1575-1624).[19] En la frontera norteamericana George Rapp (1757-1847), fundador de comunidades en Harmony, Indiana y Economy, Pennsylvania, sostuvo que Adán fue creado como ser andrógino y que la separación de Adán y Eva fue la "verdadera caída" de la humanidad.[20] Algunos autores ortodoxos orientales modernos han enseñado el concepto de la androginia. Se piensa que Vladimir S. Soloviev (1853-1900) se inclinaba por la idea de la androginia pero es difícil encontrar evidencias de esto en sus escritos.[21] Nicolai Berdiyaev aceptaba la androginia, incluyendo la idea que la existencia de los dos sexos fue un resultado de la caída de la humanidad.

> El hombre es un ser no solamente sexual sino bisexual, que combina el principio masculino y femenino en sí en diversas proporciones y muchas veces en feroz conflicto. Un varón del cual faltara completamente el principio femenino sería un ser abstracto, completamente divorciado del elemento cósmico. Una mujer de la cual estuviera completamente ausente el principio masculino no tendría personalidad. El principio masculino es esencialmente personal y antropológico. El principio femenino es esencialmente comunitario y cósmico. Solamente la unión de estos dos principos constituye un ser humano completo... Mientras el hombre siga siendo un ser sexual no puede vivir en paz y armonía...

---

[14] *Symposium*, 189a-193d.
[15] Moody, *The Word of Truth*, p. 215.
[16] Ernest V. McClear, S.J., "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa", *Theological Studies* 9 (1948):179-81, basado sobre Gregorio de Nicea, *De Opficio Hominis* 16-18, 22.
[17] *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 25-26.
[18] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1:184.
[19] Franz Hartmann, *Jacob Boehme: Life and Doctrines* (Blauvelt, N.Y.: Rudolf Steiner Publications, 1977; 1ra. publ., 1891), pp. 153-63; John Joseph Stoudt, *Jacob Boeme: His Life and Thought* (New York: Seabury Press, 1968; 1ra. publ., 1957), pp. 259-70; David Walsh, *The Mysticism of Innerworldly Fulfillment*, University of Florida Monographs, Humanities, núm. 53 (Gainesville: University of Florida Press, 1983), pp. 20, 28-29, 35, 74, 94-96.
[20] Melton, *Biographical Dictionary of American Cult and Sect Leaders*, pp. 230-31.
[21] Ver esp. *The Meaning of Love*, trad. Jane Marshall (London: Geoffrey Bles, 1946).

El pecado original está conectado en primera instancia con la división en dos sexos y la caída del andrógino, es decir del hombre como ser completo.[22]

El concepto de la androginia no tiene un origen bíblico, sino platónico, y no puede ser armonizado con Génesis 1:26, 27 y 5:1, 2. Según el libro de Génesis la cualidad de ser varón o mujer se derivan de la creación, no de la caída. Aunque los seres humanos abusen de su sexualidad, la diferencia sexual no debe ser considerada un pecado.

C. LA MONOGAMIA Y LA PATERNIDAD

En el Antiguo y en el Nuevo Testamentos, excluyendo las instancias de poligamia veterotestamentarias[23] que posteriormente se transformaron en la norma para el Islam, el matrimonio monogámico se consideraba el esquema divinamante establecido y la matriz correcta en la que se debía concebir y criar a los hijos.

Aun los científicos antropológicos están afirmando ahora que las gentes primitivas practicaban la monogamia y no la promiscuidad, como habían sostenido algunos antropólogos en el pasado.[24]

La realización del ideal de la monogamia se ha tornado cada vez más difícil en las sociedades occidentales, en las cuales abundan el divorcio, la cohabitación sin lazos legales y las prácticas homosexuales. Consiguientemente existen dificultades serias en la crianza de los hijos por sus padres.

El aumento de la población mundial y lo que se considera la sobrepoblación en algunas naciones densamente pobladas ha llevado a que se implementen medidas para limitar la concepción.[25] El mismo esquema de limitación ha sido elegido por personas casadas para las cuales la sobrepoblación no es el factor primario. Diversas formas anticonceptivas han sido desarrolladas y utilizadas para prevenir la concepción que puede resultar de las relaciones sexuales. La Iglesia Católica Romana ha prohibido oficialmente todos estos métodos salvo el llamado método natural de la abstinencia durante la ovulación.[26] Sin embargo, aun muchos católicos practicantes no rechazan el uso de los otros métodos.

D. EL ESTADO DE SOLTERIA ENTENDIDO COMO VALIDO PERO NO COMO SUPERIOR O INFERIOR AL MATRIMONIO

La virginidad como expresión de la soltería fue aprobada por el apóstol Pablo (1 Cor. 7:25-35), especialmente en vistas al sufrimiento escatológico. El estado de soltería debe ser reconocido y respetado hoy y las iglesias deben ejercer un ministerio efectivo dirigido a las necesidades de la gente soltera.

---

[22] *The Destiny of Man*, trad. Natalie Duddington (4ta. ed., London: Geoffrey Bles, 1954), pp. 61-62, 64.
[23] P. ej., Abraham, Jacob, David y Salomón.
[24] Pearce, *Who Was Adam?*, pp. 75-77.
[25] P. ej., el esfuerzo en la República Popular China por limitar la cantidad de hijos a uno por matrimonio.
[26] Papa Pablo VI, *Humanae Vitae*, 25 de julio 1968, *Acta Apostolicae Sedis*, 60:481-503.

La tradición católica, especialmente en su expresión católica romana, comenzó casi desde sus primeras épocas a exaltar la virginidad por sobre el matrimonio. Jerónimo y sus simpatizantes formaron la vanguardia de la exaltación de la virginidad. Desafortunadamente, la protesta de Helvedio —contemporáneo de Jerónimo— en el siglo IV, quien rechazó la nueva doctrina de la virginidad perpetua de María, así como la protesta de Joviniano, otro contemporáneo de Jerónimo quien sostuvo que la virginidad no debía ser elevada por sobre el matrimonio, no fueron escuchadas por la cristiandad latina como un todo.[27] El celibato, es decir el rechazo de contraer matrimonio, llegó a ser un requerimiento para todo el clero en Occidente a partir del siglo XI. Actualmente, a pesar de la creciente falta de sacerdotes (varones), y una creciente voluntad por parte de las mujeres de participar en el ministerio cristiano, persiste el requerimiento de un clero masculino y célibe y ni los diáconos casados ni las mujeres en órdenes religiosas tienen permiso de celebrar la misa.[28] No es aconsejable aplicar universalmente a todos los ministros ordenados del evangelio el consejo escatológicamente orientado de Pablo (1 Cor. 7). Además, la pregunta de Pablo en 1 Corintios 9:5: "¿No tenemos [Bernabé y Pablo] derecho a llevar una esposa creyente con nosotros, tal como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Pedro?", presuponía una respuesta afirmativa y sirve como evidencia en contra de cualquier celibato obligatorio para los ministros del evangelio. La historia de la iglesia demuestra que el celibato obligatorio para el clero no siempre ha sido acompañado por la castidad. Cualquier defensa actual de la existencia de un clero obligatoriamente célibe se basa, sin excepción, en consideraciones dictadas por el pragmatismo o la prudencia antes que por una teología bíblica.

En el otro extremo, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (mormones), con su doctrina del matrimonio celestial o del sello por toda la eternidad, ha exaltado el matrimonio por sobre el estado de soltería, denigrando a este último. Si no está ligada ("sellada") a un hombre, la mujer no puede tener la esperanza de llegar al más elevado de los tres estados celestiales mormones y así tener "progenie eterna" El matrimonio celestial sirve por consiguiente como un cuasisacramento que tiene resultados salvíficos para las mujeres; sin él ni los varones ni las mujeres pueden llegar a ser "dioses" sino solamente "ángeles".[29]

El estado de soltería no debe ser exaltado por sobre el matrimonio de manera que el matrimonio sea considerado un estado inferior, ni tampoco el matrimonio debe ser exaltado por sobre el estado de soltería de modo que éste sea considerado un estado inferior. Los seres humanos deben tener la libertad de tomar decisiones voluntarias y responsables con respecto a entrar y permanecer en estos estados civiles.

---

[27] Moody, *The Word of Truth*, p. 221.
[28] Papa Pablo VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio 1967, *Acta Apostolicae Sedis*, 59:657-97; y John-Baptist Villiger, *The Celibacy of the Priest in the Course of the Church History*, trad. Leo Alfred Schwander (Johannesburg: Premier Typographers, Ltd., 1983?), proporcionado por James D. Niedergeses, obispo católico romano de Nashville.
[29] *Doctrine and Covenants* (ed. de 1925), 132:15-22; Roy W. Doxey, *Prophecies and Prophetic Promises from the Doctrine and Covenants* (Salt Lake City: Deseret Book Company, 1970), pp. 165-74; LeGrand Richards, *A Marvelous Work and a Wonder*, pp. 193-202.

E. EL AMOR CONYUGAL

La consumación del amor conyugal por parte del esposo y de la esposa, así como la propagación y crianza de hijos es uno de los principales y legítimos propósitos del matrimonio monogámico. Agrava la seriedad del adulterio, ayuda a explicar por qué tanto la poligamia/poliandria como las prácticas homosexuales son contrarias a la intención divina para los seres humanos, y es distorsionada y pervertida por la pornografía.

La teología moral católica romana previa al Concilio Vaticano II enfatizaba casi exclusivamente la concepción y crianza de los hijos como el propósito primario o bien único del matrimonio. La *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno,* adoptada por el Concilio Vaticano II, elevó la consumación del amor conyugal a un plano de igualdad con tales propósitos.[30]

El amor conyugal en su sentido más verdadero es una expresión del afecto genuino y del compromiso mutuo existentes entre dos personas responsables que se han entregado la una a la otra en el vínculo del matrimonio. El adulterio —y de hecho gran parte de la actividad sexual afuera del matrimonio— puede ser visto como una distorsión injustificable del afecto y una negación del compromiso; asimismo puede ser, por lo menos en parte, la cosificación de un hombre o de una mujer con el propósito de la autogratificación.[31]

A la luz de la historia mormona, la doctrina mormona del matrimonio celestial o del "sello" por la eternidad puede parecerle a los no mormones una extensión —y en sus expresiones posteriores un substituto— de la enseñanza y de la práctica de la poligamia, que fue desalentada oficialmente por los líderes de esa Iglesia en 1890 bajo presión del gobierno estadounidense.[32]

El amor conyugal no puede ser justamente divorciado de la procreación, función ordenada por Dios ("sed fecundos y multiplicaos", Gén. 1:28b). La práctica del homosexualismo constituye un divorcio fundamental entre el ejercicio sexual y la procreación, por el cual se excluye la posibilidad de esta última. Tal práctica refleja el estado de caídos de los seres humanos y el orden social pecaminoso, pero no el designio ni la intención del Creador. El problema creciente respecto a cómo responder a los homosexuales y a la práctica homosexual se ha tornado un problema que divide a iglesias y denominaciones, en especial las denominaciones protestantes tradicionales de corte más

---

30 *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual,* 2da. pte, cap. 1, parr. 49, en: Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, pp. 281-283.

31 Ver el resumen del antiguo tratado protestante, Henry Bullinger, *The Christen State of Matrimonye* (1539), en James Leo Garrett, Jr., ed., *Calvin and the Reformed Tradition,* Broadman Christian Classics (Nashville: Broadman Press, 1980), pp. 92-121.

32 William J. Whalen, *The Latter Day Saints in the Modern World: An Account of Contemporary Mormonism* (New York: John Day Company, 1963), pp. 118-38; Gordon R. Lewis, *The Bible, the Christian, and the Latter-Day Saints* (sin lugar publ.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1966), pp. 9-10; Harry L. Ropp, *The Mormon Papers: Are the Mormon Scriptures Reliable?* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1977), p. 66. Los autores no mormones que han escrito sobre la fe mormona a menudo han citado el contraste entre la desaprobación con respecto a las poligamias de David y Salomón en el Libro del Mormón (Jacob 1:15, 2:24) y la aprobación de la poligamia de David en *Doctrinas y Convenios,* 132:38-39.

liberal.[33] John R. W. Stott ha resumido las prohibiciones bíblicas en contra de las prácticas homosexuales de la siguiente manera: (1) Las historias de Sodoma (Gén. 19:1-13) y de Gabaa (Jue. 19) consideran el homosexualismo como algo prohibido. (2) Existen prohibiciones levíticas en su contra (Lev. 18:22; 20:13). (3) En la lista de los pecados del mundo gentil se incluyen las prácticas homosexuales como algo contrario a la naturaleza (Rom. 1:26, 27). (4) La inclusión de los "afeminados" o "prostitutos" *(malakoi)* y de los "homosexuales" *(arsenokoitai)* entre los pecados que no permiten que se herede el reino de Dios (1 Cor. 6:9, 10) y cuyo carácter es opuesto tanto a la ley como al evangelio (1 Tim. 1:9-11) parecería ser decisivo.[34]

El amor conyugal es distorsionado y pervertido groseramente por la pornografía comercializada que ha proliferado en las sociedades occidentales en los últimos años. Por medio de su glorificación de la actividad sexual pervertida, tal pornografía atenta en contra de la familia monogámica y en especial de la familia cristiana. El eroticismo en sus manifestaciones más extremas y caprichosas es presentado como el *summum bonum* de la vida humana. Esto ciega a sus consumidores a la naturaleza del amor-*agape* que en la concepción cristiana siempre debe predominar sobre el *eros*.[35]

F. EL VALOR Y LA POSICION DE LA MUJER

Aunque tanto el Antiguo como el Nuevo Testamentos tienen como trasfondo un contexto de sociedades patriarcales con un fuerte énfasis sobre la dominación masculina, la Biblia ofrece no poca evidencia de la importancia de las mujeres en la historia de la salvación. En el Antiguo Testamento, Miriam, Débora y Ester tuvieron papeles de liderazgo. La actitud de Jesús hacia las mujeres puede verse en relación con la mujer samaritana adúltera, la mujer enferma de flujo de sangre, la mujer sirofenicia, María y Marta de Betania y María Magdalena. La reacción de las mujeres hacia Jesús puede verse en los relatos acerca de María de Nazaret, Elisabet y Ana. Pablo reconoció a mujeres tales como Febe y Priscila como líderes.[36]

A través de los siglos el cristianismo ha servido para elevar, si bien lentamente, el valor reconocido y la posición de la mujer en contraposición al papel muy inferior y casi servil de la mujer en muchas sociedades primitivas y

---

33 Don Williams, *The Bond that Breaks: Will Homosexuality Split the Church?* (Los Angeles: BIM, Inc., 1978). Williams insistió que el estudio de la homosexualidad debe iniciarse con la Biblia, no con la biología, la psicología y la sociología; que el estudio bíblico debe comenzar con Génesis 1—3, no con los pasajes que mencionan específicamente la actividad homosexual; y que el evangelio ofrece a los homosexuales el perdón y la fuerza para cambiar.

34 *Homosexual Partnerships? Why Same-Sex Relationships Are Not a Christian Option* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1987), pp. 6-13.

35 John W. Drakeford y Jack Hamm, *Pornography: The Sexual Mirage* (Nashville: Thomas Nelson Inc, 1973); Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1979); John H. Court, *Pornography: A Christian Critique* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press; Exeter, U.K.: Paternoster Press, 1980); Tom Minnery, ed., *Pornography: A Human Tragedy* (Wheaton, Illinois: Christianity Today, Inc., 1986).

36 Erickson, *Christian Theology,* pp. 547-49. Nótese especialmente el papel de las mujeres en el ministerio de Jesús y en la iglesia primitiva, reflejado en Lucas-Hechos (Moody, *The Word of Truth,* pp. 218, 225).

no cristianas.[37] Esta elevación a largo plazo del valor y de la posición de la mujer es una extensión, si bien a veces inconsciente, del "ni varón ni mujer" de Gálatas 3:28. Esta elevación ha ido aun más allá de las limitaciones sobre la mujer cristiana reflejadas en las epístolas paulinas (por ejemplo, 1 Cor. 14:33-36 y 1 Tim. 2:11-15).

A pesar de algunas tendencias mundiales hacia el reconocimiento del valor de la mujer como persona y hacia un logro por parte de las mujeres de mayores oportunidades cívicas y económicas, también existe en las sociedades occidentales una tendencia criminal seria hacia un mayor abuso de la mujer y una mayor brutalidad hacia ella.

El movimiento contemporáneo por la liberación de la mujer, en la medida en que bebe de las fuentes judeocristianas y de los principios de la democracia política, puede adelantar el buen propósito de buscar y obtener una igualdad cívica merecida y oportunidades económicas no discriminatorias para la mujer, así como la protección ante el abuso personal. Pero en la medida en que se basa en presuposiciones naturalistas, humanistas, antimonogámicas, antifamiliares, antimaternales, antifemeninas y lesbianas puede servir el propósito maligno y anticristiano de degradar las particularidades de la mujer y la complementaridad de la mujer frente al varón, debilitando la fuerza de la familia monogámica en una época muy crucial de la historia social y religiosa.

La posición de la mujer como esposa en el matrimonio se ha tornado un punto en disputa hacia fines del siglo XX entre los protestantes evangélicos. El punto crucial en disputa ha sido la subordinación de las esposas a sus esposos tal como lo manda Pablo. Han surgido divisiones en torno a la obligación de las esposas cristianas de subordinarse y acerca del grado de esa subordinación. En primer lugar, la vía de acceso tradicional a este tema ha sido poner énfasis e insistir sobre la subordinación de las esposas a sus esposos subrayando el significado del verbo *hypotassein*, "colocar por debajo", "sujetarse a", "someterse", "guardar el lugar", utilizado seis veces por Pablo y una vez por Pedro. La subordinación femenina o de la esposa en tal visión tradicional ha tendido a basarse en la inferioridad supuesta de la mujer, cuyas raíces están en el relato de Génesis 2 según el cual el varón fue creado primero, o en alguna otra consideración. La posición tradicional rara vez presta atención a las derivaciones de Génesis 1:26, 27 para la relación matrimonial. Se concentra sobre una jerarquía del ser: Dios, Cristo, el esposo, la esposa. En segundo lugar, Paul Jewett ha rechazado la posicion jerárquica y subordinacionista alegando que Pablo utilizó una hermenéutica rabínica para entender el pasaje de Génesis 2, que la subordinación femenina *"quiebra la analogía de la fe"* (Gén. 1, la actitud de Jesús hacia las mujeres y su relación con ellas y Gál. 3:28), y que los cristianos hoy deben hacer lo mismo con los textos paulinos referidos a la subordinación de la esposa que hicieron en el pasado reciente con los textos referidos a los esclavos y sus dueños, es decir

[37] Cabe preguntar si lo que se ha afirmado en la antropología acerca de las sociedades matriarcales primitivas constituye una exageración que va más allá de la evidencia; ver p. ej. el caso del pueblo de la edad de piedra tardía cerca de Xi'an en la República Popular China.

reinterpretarlos a la luz de la abolición de la esclavitud.[38] En tercer lugar, Karl Barth enseñó que tanto el varón como la mujer fueron hechos a la imagen de Dios y afirmó que las mujeres son diferentes tanto estructural como funcionalmente, pero intentó retener un aspecto de la subordinación de la esposa sobre la base de que tal subordinación, al ser única, se refiere primariamente al Señor Jesucristo y solo secundariamente al esposo, y que no contiene noción alguna de la inferioridad femenina.[39] La tercera posición, aunque no carece de dificultades, parecería apuntar hacia una solución de la problemática actual.

G. EL CARACTER TEMPORAL DEL MATRIMONIO

La relación conyugal humana aparentemente no está destinada a la eternidad. Jesús enseñó: "Porque en la resurrección no se casan ni se dan en casamiento, sino que son como los ángeles que están en el cielo" (Mat. 22:30). Hay que tener cuidado y subrayar que lo que desaparecerá en la eternidad es el matrimonio, no la sexualidad.[40] Aun Agustín de Hipona enseñó que las mujeres resucitarían como mujeres, no como hombres, y que su femineidad despertaría la alabanza de Dios y no la lascivia masculina. Arguyó que la frase "no se dan en casamiento" se refiere únicamente a las mujeres y que la frase "no se casan" se refiere exclusivamente a los varones.[41] Una posición contraria puede hallarse en la doctrina mormona del matrimonio celestial o de ser "sellado" por toda la eternidad.[42]

En este capítulo hemos hecho un esfuerzo por relacionar el hombre y la mujer a la imagen de Dios, a la teoría de la androginia, a la monogamia y la paternidad, a la virginidad y la soltería, al amor conyugal, al valor y a la posición de la mujer y al estado celestial. No hemos tratado la importante configuración contemporánea de la temática y la problemática referida al divorcio y al segundo matrimonio, sino que la hemos dejado para que sea analizada correctamente y en detalle por la ética cristiana. Trataremos el importante problema contemporáneo relativo al papel de la mujer en la iglesia, su ministerio y su misión en el capítulo 75 (tomo 2).

[38] *Man as Male and Female*, pp. 129-49.
[39] *Church Dogmatics*, III/2, pp. 309-16. Jewett, *Man as Male and Female*, pp. 82-86, ha ofrecido una crítica de la interpretación de Barth.
[40] Jewett, *Man as Male and Female*, pp. 40-43.
[41] *De Civitate Dei*, 22.7.
[42] Ver arriba, II, D.

33

LAS PARTES CONSTITUTIVAS DEL SER HUMANO: EL SER HUMANO EN CUANTO ALMA, ESPIRITU, CARNE, CUERPO, CORAZON, MENTE Y SIMILARES

Algunos autores le han dado el nombre de "psicología bíblica" al estudio de la importancia teológica de los términos bíblicos tales como alma, espíritu, carne, cuerpo, corazón y similares.[1] Sin embargo, tal nombre se relaciona demasiado exclusivamente con uno de estos términos, es decir al alma, como para servir adecuadamente como denominación general. Aunque no parece haber consenso con relación a una alternativa, puede que sea suficiente referirse a estos términos bíblicos y sus diversos significados bajo la nómina de "partes constitutivas del ser humano".

Desde un principio es importante notar que desde la perspectiva de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamentos, no hay una lista fuera de disputa u oficial de tales términos, aunque algunos puedan considerarse términos centrales y otros términos secundarios simplemente en base a la frecuencia con la que se mencionan en las Escrituras. De hecho, puede que sea una pregunta irresuelta si los antiguos hebreos y luego los cristianos los utilizaban para indicar los elementos o las partes aisladas de los seres humanos o si bien los empleaban como diversas perspectivas desde las cuales se podía visualizar al ser humano como un todo. Además, los cristianos contemporáneos deben tomar en cuenta las influencias filosóficas y culturales que han afectado el uso y el significado de estos términos durante la historia del cristianismo. Así, nuestro estudio debe comenzar con un examen cuidadoso de los términos bíblicos y su utilización.

I. LOS TERMINOS BIBLICOS UTILIZADOS PARA DENOMINAR A LOS SERES HUMANOS

El propósito del presente estudio será identificar los términos bíblicos, determinar sus significados específicos y variados tal como fueron utilizados en los dos Testamentos, y llegar a ciertas conclusiones generales acerca de estos términos bíblicos antes de pasar a teorías más extensas acerca de cómo deben emplearse en la actualidad. En este emprendimiento haremos uso extensivo de las investigaciones de Myrtle Edith Wood (1921-).[2]

---

[1] Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trad. Robert Ernest Wallis (Edinburgh: T. and T. Clark, 1899; ed. reimpr.; Grand Rapids: Baker Book House, 1966).
[2] "The Usage o f the Psychological Terms Psuche, Soma, Sarx and Pneuma in the New Testament,

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. El término **Nefesh**, *que significa "aliento" o "alma" o "vida"*

Pueden identificarse cuatro acepciones distintas de este término veterotestamentario. En primer lugar, el significado probablemente más básico es el de la vida personal y física que acaba con la muerte. "Pero sucedió que al dar el último *suspiro* (porque murió), llamó el nombre de su hijo Benoni. Pero su padre lo llamó Benjamín" (Gén. 35:18). "Pero si ocurre un daño mayor, entonces pagará *vida* por *vida*" (Exo. 21:23a). "Y Jehovah respondió a Satanás: —He aquí, él está en tu poder; pero respeta su *vida*" (Job 2:6).

En segundo lugar, *nefesh* se refería a estados de la psiquis que expresaban sentimientos, emociones, deseos y apetitos. Los hermanos de José confesaron: "Verdaderamente somos culpables con respecto a nuestro hermano, pues a pesar de ver la angustia de su *alma*... no le escuchamos" (Gén. 42:21). Del Siervo de Yahvé se dijo: "A causa de la angustia de su *alma*, verá la luz y quedará satisfecho" (Isa. 53:11a).

En tercer lugar, *nefesh* podía referirse a una persona viviente o a personas vivientes en su totalidad. Según Génesis 2:7: "Entonces Jehovah Dios formó al hombre del polvo de la tierra. Sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre llegó a ser un *ser viviente*." "Abram tomó... a las *personas* que habían adquirido en Harán; y partieron hacia la tierra de Canaán" (Gén. 12:5). ¡Ciertamente Abram no llevó consigo solamente las almas incorpóreas, dejando sus cuerpos en Harán! "Entonces el rey de Sodoma dijo a Abram: Dame las *personas*, y toma para ti los bienes" (Gén. 14:21).

En cuarto lugar, a veces *nefesh* podía ser una circunlocución o un substituto de un pronombre personal. Jacob le indicó a Esaú: "Luego hazme un potaje como a mí me gusta. Tráemelo para que coma, y *yo* te bendiga antes que muera" (Gén. 27:4). " Cuando una *persona* peque porque, habiendo oído la advertencia del juramento... no lo denuncie, será considerada culpable" (Lev. 5:1). "Si un *individuo* peca por inadvertencia, ofrecerá una cabra de un año como sacrificio por el pecado" (Núm. 15:27). Job preguntó: "¿No ha tenido mi *alma* compasión por el necesitado?" (30:25b). En esta acepción *nefesh* era casi un sinónimo de "yo mismo" o de "cualquiera que".

En estos textos veterotestamentarios no hallamos el sentido posterior de "alma" entendida como un principio que anima al cuerpo o de una naturaleza incorpórea que sobrevivirá al cuerpo después de la muerte. Más bien, su uso se concentra sobre la vida personal y física en el presente.

2. El término **ruaj**, *que significa "viento" o "espíritu"*

En el Antiguo Testamento esta palabra se aplicaba a Dios, a la naturaleza y a los seres humanos; aquí nos circunscribiremos a la tercera acepción. En primer lugar, *ruaj* se usaba frecuentemente en un sentido psíquico en refe-

---

Based on Their Old Testament Equivalents" (Dis. doct., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1953).

rencia a la actitud o disposición humana. El *espíritu* del Faraón "estaba perturbado, por lo que mandó llamar a todos los magos de Egipto y a todos sus sabios" (Gén. 41:8a). Números 5:14 hace referencia al *espíritu* de celos que le sobreviene a un hombre que sospecha que su esposa está cometiendo adulterio. Cuando la reina de Saba había visto "toda la sabiduría de Salomón" y toda su riqueza, "se quedó sin *aliento*", es decir que se asombró (1 Rey. 10:5). Según el libro de los Proverbios, "el *espíritu* apresurado hace resaltar la insensatez" (14:29b) y "el que domina su *espíritu* [es mejor que] el que conquista una ciudad" (16:32b). "Los sacrificios de Dios son el *espíritu* quebrantado" (Sal. 51:17a) y Dios habita en "el de *espíritu* contrito y humillado" (Isa. 57:15b).

En segundo lugar, a veces *ruaj* indicaba la energía directiva o la voluntad del ser humano. En la construcción del tabernáculo: "Y todo aquel a quien le impulsó su corazón y todo aquel a quien su *espíritu* le movió a la generosidad trajeron la ofrenda de Jehovah" (Exo. 35:21a). El soberano Yahvé declaró: "Ay de los profetas insensatos que andan tras su propio *espíritu*, y que nada han visto" (Eze. 13:3).

En tercer lugar, *ruaj*, cuando se usaba como paralelo del término hebreo que significa "corazón", a menudo servía como equivalente del término moderno "mente". El Señor deseaba que los israelitas "no fuesen como sus padres... una generación que no dispuso su corazón, ni su *espíritu* fue fiel para con Dios" (Sal. 78:8). "Echad de vosotros todas vuestras transgresiones que habéis cometido, y adquirid un corazón nuevo y un *espíritu* nuevo" (Eze. 18:31).

En cuarto lugar, *ruaj* se utilizaba en relación con el aliento de vida o la vitalidad, y en tales menciones era un sinónimo de *nefesh*. Cuando Sansón tomó agua, "recobró su *fuerza* y se reanimó" (Jue. 15:19b). Acerca de los ídolos declaró el salmista: "Tampoco hay *aliento* en sus bocas" (135:17d). Con respecto al valle de los huesos secos, Yahvé prometió: "He aquí, yo hago entrar *espíritu* en vosotros, y viviréis" (Eze. 37:5). Según Génesis 6:7 los animales también poseen *ruaj* o el "aliento de vida".

3. El término ***basar,*** *generalmente traducido "carne" pero literalmente referido a la musculatura del cuerpo*

En primer lugar, *basar* podía usarse en referencia al cónyuge, al matrimonio o a la consanguinidad. Adán dijo que Eva era "carne de mi carne" (Gén. 2:23a). El matrimonio cristiano fue diseñado de tal manera que el varón se "unirá a su mujer y serán una sola carne" (Gén. 2:24b). Los hermanos de José decidieron venderlo a los ismaelitas antes que matarlo, "pues es nuestro hermano, nuestra *carne*" (Gén. 37:27). Según la legislación hebrea un israelita esclavo de un forastero podía ser rescatado por "su tío, o un hijo de su tío; o lo podrá rescatar un *pariente cercano* de su familia" (Lev. 25:49a).

En segundo lugar, al igual que *nefesh, basar* se utilizaba a veces substituyendo al pronombre personal. El salmista declaró: "Mi *cuerpo* te anhela en tierra árida y sedienta, carente de agua" (Sal. 63:1b) y "Mi corazón y mi *carne* cantan con gozo al Dios vivo" (84:2b).

En tercer lugar, *basar* se empleaba para connotar las criaturas vivas en contraposición al Dios Creador. La corrupción de "toda *carne*" en Génesis 6:12b se refería solamente a los seres humanos, mientras que la muerte de "todo ser" en el diluvio (Gén. 8:17) también incluyó a los animales. La voz que clamaba en preparación del camino del Señor anunció que la gloria del Señor sería revelada y que "todo *mortal* juntamente la verá" (Isa. 40:5).

En el Antiguo Testamento *basar* nunca sugiere un mal inherente. Más bien transmite la idea de algo débil, frágil y perecedero (Isa. 40:6-8).

4. Ningún término general referido al cuerpo

El Antiguo Testamento no contiene un término general o abarcador para el "cuerpo". La palabra *gesem* a veces se traduce como "cuerpo" pero su uso se limita principalmente a Daniel (3:27, 28; 4:30; 5:21; 7:11). Existen otros vocablos que se traducen como "espalda" o "cuerpo de un animal muerto".

5. El término ***leb*** *o* ***lebab,*** *que significa "corazón"*

El vocablo hebreo *leb* denotaba el centro que regulaba el pensamiento y la voluntad de una persona, no el centro que regulaba sus emociones o sentimientos. Este significado se refleja en las palabras "los pensamientos de su *corazón*" (Gén. 6:5, ver también 8:21), en la declaración: "Endureceré su *corazón*" (Exo. 4:21; ver también el 7:3); y en la afirmación: "Dijo el necio en su *corazón:* No hay Dios" (Sal. 14:1; 53:1).

Pero *leb* también se empleaba con relación al modo de ser de una persona, como puede verse en los siguientes pasajes: "Todo hombre de *corazón* generoso" (Exo. 35:5b); "Da, pues, a tu siervo un *corazón* que sepa escuchar" (1 Rey. 3:9); "Dios dio a Salomón... amplitud de *corazón*" (1 Rey. 4:29); "Todos los demás de Israel participaban también del mismo *sentir*" (1 Crón. 12:38) y "os daré un *corazón* nuevo" (Eze. 36:26a).

6. El término ***kelayot,*** *que significa "riñones"*

El Antiguo Testamento utiliza la palabra *kelayot* para referirse al centro de la conciencia humana. La mayoría de las traducciones actuales de la Biblia utilizan un equivalente moderno: "El Dios justo pone a prueba los corazones y las *conciencias*" (Sal. 7:9); "Examíname, oh Jehovah, y pruébame. Purifica mi *conciencia* y mi corazón" (Sal. 26:2); "De veras se amargaba mi corazón y en mi *interior* sentía punzadas" (Sal. 73:21). *Kelayot* inclusive podía emplearse en reemplazo del pronombre personal: "Mis *entrañas* se regocijarán, cuando tus labios hablen cosas rectas" (Prov. 23:16).

7. El término ***me'im,*** *que significa "intestinos"*

Ocasionalmente el Antiguo Testamento emplea la palabra *me'im* para referirse al centro que regula la compasión o la misericordia. Una vez más, las traducciones modernas de la Biblia han optado por equivalentes contem-

poráneos. De Efraín se dice: "Por eso mis *entrañas* se enternecen por él" (Jer. 31:20c). "Mira, oh Jehovah, que estoy angustiado; mis *entrañas* hierven. Mi corazón está trastornado dentro de mí, porque me rebelé en gran manera..." (Lam. 1:20a; ver también 2:11a).

Pueden inferirse ciertas conclusiones con respecto a los términos veterotestamentarios relativos a los seres humanos. *Nefesh* y *ruaj* se utilizaban a veces para connotar la vitalidad, aunque no eran plenamente sinónimos. Una persona no era *ruaj* sino que poseía *ruaj*. *Ruaj* era la fuerza vital de Dios que hacía que una persona cobrara vida. Tanto *nefesh* como *basar* se empleaban con respecto a los seres humanos en un sentido holístico (integral), el primero desde una perspectiva individual o personal y el segundo desde el punto de vista de la persona humana en cuanto criatura limitada. Se trataba de términos correlativos y no antitéticos. En un sentido estricto, los hebreos no pensaban que los seres humanos estuvieran constituidos por dos o tres componentes distintos. Ni *nefesh* ni *ruaj* se utilizaban en relación con una existencia inmaterial o incorpórea después de la muerte.

B. LOS LIBROS APOCRIFOS Y PSEUDOEPIGRAFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Todos los libros que componen esta literatura reflejan los términos y los conceptos hallados en el Antiguo Testamento canónico, con tres excepciones:

1. En la Sabiduría de Salomón (siglo I a. de J.C.) se presupone la inmortalidad de las "almas" humanas (3:1-9; 4:7-11; 5:15, 16), así como posiblemente la preexistencia de las almas humanas (8:19, 20).
2. En 2 Enoc (esclavonio) (siglo I a. de J.C.) se enseña la preexistencia (platónica) de las almas (23:5).
3. En 4 Macabeos (siglo I a. de J.C.) se afirma que los patriarcas hebreos "viven hacia Dios" (7:19), que los siete hermanos judíos que fueron muertos por Antíoco IV Epífanes tenían un "alma" que no podía ser muerta (10:4) así como "inmortalidad" (14:5), "vida eterna" (15:3), "vida inmortal" (16:13) y una "vida hacia Dios" (16:25), mientras que la madre de los siete hermanos tenía la "esperanza" de "perdurar" (17:4) y Antíoco mismo había de ser castigado después de la muerte (12:19; 13:15).[3]

C. EL NUEVO TESTAMENTO

1. *El término* ***psyche****, que significa "alma" o "vida"*

Este vocablo tenía una utilización similar a la de *nefesh* en el Antiguo Testamento. En primer lugar, se lo empleaba en referencia a la vida humana o a la vitalidad presente hasta el momento de la muerte. Luego de la sanidad del hombre con la mano paralizada, Jesús preguntó: "¿Es lícito en sábado... salvar la *vida* o matar?" (Mar. 3:4). Amonestó: "No os afanéis por vuestra *vida*" (Mat. 6:25a). En la parábola del rico insensato las palabras de Dios fueron: "¡Necio! Esta noche vienen a pedir tu *alma*" (Luc. 12:20a). La iglesia de Jerusalén escribió acerca de Bernabé y Pablo que habían "arriesgado sus *vidas* por el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Hech. 15:26).

En segundo lugar, *psyche* podía referirse a las personas vivientes en su totalidad. El día de Pentecostés fueron añadidas a la iglesia en Jerusalén "unas tres mil *personas*" (Hech. 2:41b). Pablo escribió: "Sométase toda *persona* a las autoridades superiores" (Rom. 13:1a). En el arca de Noé fueron "salvadas a través del agua pocas *personas*, es decir ocho" (1 Ped. 3:20b).

En tercer lugar, *psyche* podía significar la vida en su totalidad. Según Jesús, "la *vida* de uno no consiste en la abundancia de los bienes que posee" (Luc. 12:15). Los primeros creyentes eran "de uno solo corazón y de una sola *alma*" (Hech. 4:32). Pablo deseaba escuchar que los cristianos de Filipos estuvieran "firmes en un mismo espíritu, combatiendo juntos y *unánimes* por la fe del evangelio" (Fil. 1:27b).

En cuarto lugar, *psyche*, al igual que *nefesh* y *basar*, a veces reemplazaba al pronombre personal. En su cántico *(Magníficat)*, María declaró: "Engrandece mi *alma* al Señor" (Luc. 1:46). Mateo citó un pasaje de Isaías acerca del Siervo de Yahvé en el cual Yahvé se refirió a "mi siervo... en quien se complace mi *alma*" (12:18b). En Getsemaní Jesús les comunicó a Pedro, Santiago y Juan: "Mi *alma* está muy triste, hasta la muerte" (Mat. 26:38a).

En quinto lugar, a veces la *psyche* se conectaba con la salvación de modo tal que sugería la vida o el ser total. La "palabra implantada... puede salvar vuestras *almas*" (Stg. 1:21b) y "el fin de vuestra fe" es "la salvación de vuestras *almas*" (1 Ped. 1:9).

En sexto lugar, según una acepción que va más allá del Antiguo Testamento y que está presente en la enseñanza de Jesús, *psyche* podía referirse a una vida que continuara o fuera restaurada después de la muerte. "No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el *alma*. Más bien, temed a aquel que puede destruir tanto el *alma* como el cuerpo en el infierno" (Mat. 10:28). "El que halla su *vida* la perderá, y el que pierde su vida por mi causa la hallará" (Mat. 10:39). "Porque el que quiera salvar su *vida* la perderá, y el que pierda su vida por causa de mí la hallará" (Mat. 16:25).

2. *El término* ***pneuma****, que significa "espíritu" y también "viento" o "aliento"*

En el Nuevo Testamento el vocablo *pneuma* se utilizaba con respecto a Dios, a los seres sobrehumanos y a los seres humanos; sobre estos últimos se concentra el presente enfoque. En primer lugar, *pneuma* podía significar vitalidad o aliento de vida, especialmente cuando se entregaba en el momento de la muerte. Jesús oró: "¡Padre, en tus manos encomiendo mi *espíritu!* Y habiendo dicho esto, expiró" (Luc. 23:46). De manera similar, Esteban clamó: "¡Señor Jesús, recibe mi *espíritu!*" (Hech. 7:59b).

En segundo lugar, *pneuma* podía referirse al modo de ser o a las actitudes humanas. El espíritu de Pablo "se enardecía dentro de él" al ver la idolatría de Atenas (Hech. 17:16). Según Pedro las esposas cristianas han de adornarse "con lo incorruptible de un *espíritu* tierno y tranquilo" (1 Ped. 3:4b).

[3] No intentamos aquí incluir los cambiantes conceptos referidos al Seol o a la resurrección, que son temas escatológicos, en los escritos intertestamentarios.

En tercer lugar, el término *pneuma* de vez en cuando substituía al pronombre personal, como en el hebreo: "Mi *espíritu* se alegra en Dios, mi Salvador" (Luc. 1:47).

En cuarto lugar, *pneuma* podía apuntar a la mente o a la energía mental y emocional. "Jesús, dándose cuenta en su *espíritu* de que razonaban así dentro de sí mismos, les dijo..." (Mar. 2:8a). "Suspiró profundamente en su *espíritu* y dijo: ¿Por qué pide esta generación una señal?" (Mar. 8:12a).

*3. El término **sarx**, que significa "carne"*

De manera semejante al vocablo hebreo *basar, sarx* tenía diversas acepciones en el Nuevo Testamento. En primer lugar se refería a la humanidad en contraposición a Dios. Este contraste realza el significado de la encarnación ("Y el Verbo se hizo *carne*", Juan 1:14a) y del nuevo nacimiento ("Lo que ha nacido de la *carne, carne* es", Juan 3:6a). El Hijo encarnado recibió "autoridad sobre todo *hombre*" (lit. *carne;* Juan 17:2a) y Dios prometió derramar de su Espíritu "sobre toda *carne*" (Hech. 2:17; ver Joel 2:28). Según Pablo, "por las obras de la ley *nadie* (lit. ninguna *carne)* será justificado" delante de Dios (Rom. 3:20a).

En segundo lugar, cuando se une con la expresión "sangre", *sarx* se refiere a lo esencialmente humano. Según Jesús, "no te lo reveló *carne* ni sangre" (Mat. 16:17b). Para Pablo, "la *carne* y la sangre no pueden heredar el reino de Dios" sino solamente aquellos que se han "vestido de inmortalidad" (1 Cor. 15:50, 53). La lucha cristiana "no es contra sangre ni *carne*" (Ef. 6:12a).

En tercer lugar, el término *sarx* se utilizaba a veces en relación con el cuerpo humano material. Jesús enseñó: "El pan que yo daré por la vida del mundo es mi *carne*" (Juan 6:51c). De hecho, los seres humanos pueden entrar al "lugar santísimo" por "el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo (es decir, su *cuerpo)*" (Heb. 10:20). La referencia que hace Pablo a un "aguijón" que le fue dado "en la *carne*" (2 Cor. 12:7), generalmente se interpreta como algo físico.

En cuarto lugar, la palabra *sarx* podía apuntar al camino del pecado en contraposición al camino de Dios. "Porque la intención de la *carne* es muerte... la intención de la *carne* es enemistad contra Dios... los que viven según la *carne* no pueden agradar a Dios" (Rom. 8:6-8).

*4. El término **soma**, que significa "cuerpo"*

La palabra *soma* carece de un equivalente exacto en el Antiguo Testamento; sus acepciones en el Nuevo Testamento son variadas. En primer lugar, *soma* podía usarse con relación a un cadáver humano. José de Arimatea le pidió a Pilato "el *cuerpo* de Jesús" y "tomó el *cuerpo,* lo envolvió en una sábana limpia y lo puso en su sepulcro nuevo" (Mat. 27:58-60a). Pedro, "vuelto hacia el *cuerpo* [de Tabita o Dorcas], dijo: ¡Tabita, levántate!" (Hech. 9:40b).

En segundo lugar, en algunas instancias *soma* representaba una persona humana muerta o por morir. Los creyentes han sido "santificados, mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre" (Heb. 10:10).

Pablo escribió: "Si entrego mi *cuerpo* para ser quemado..." (1 Cor. 13:3b).

En tercer lugar, *soma* podía referirse a la naturaleza física de los seres humanos en el presente. "La lámpara de tu *cuerpo* es tu ojo. Cuando tu ojo está sano, también todo tu *cuerpo* está lleno de luz. Pero cuando es malo, también tu *cuerpo* está en tinieblas" (Luc. 11:34). "La esposa no tiene autoridad sobre su propio *cuerpo,* sino su esposo; asimismo el esposo tampoco tiene autoridad sobre su propio *cuerpo,* sino su esposa" (1 Cor. 7:4).

En cuarto lugar, a veces *soma* significaba la participación física de los seres humanos en el pecado: "Por tanto, Dios los entregó a la impureza, en las pasiones de sus corazones, para deshonrar sus *cuerpos* entre sí" (Rom. 1:24).

En quinto lugar, en la enseñanza de Jesús *soma* podía indicar a los seres después de la muerte: "Es mejor para ti que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu *cuerpo* sea echado al infierno" (Mat. 5:29b); y "temed a aquel que puede destruir tanto el alma como el *cuerpo* en el infierno" (Mat. 10:28b).

*5. El término **kardia**, que significa "corazón"*

Kardia parece referirse al centro del pensamiento y de la voluntad o toma de decisiones en los seres humanos, no al centro de las emociones. Jesús enseñó que "los de limpio *corazón*" "verán a Dios" (Mat. 5:8) y que "donde esté tu tesoro, allí también estará tu *corazón*" (Mat. 6:21). El mandamiento a amar a Dios incluía amarlo "con todo tu *corazón*" (Mat. 22:37). Pablo en su descripción del pecado entre los gentiles dice que "su insensato *corazón* fue entenebrecido" (Rom. 1:21). Al escuchar el sermón de Pedro el día de Pentecostés, sus oyentes "se afligieron de *corazón* y dijeron a Pedro y a los otros apóstoles: Hermanos, ¿qué haremos?" (Hech. 2:37). Asimismo, "con el *corazón* se cree para justicia y con la boca se hace confesión para salvación" (Rom. 10:10).

*6. El término **splanjna**, que significa "intestinos" o "entrañas"*

El uso paulino de *splanjna* entendido como el centro de la compasión o de la misericordia es paralelo al uso veterotestamentario; aquí también las versiones modernas de la Biblia eligen paráfrasis entendibles a los oídos contemporáneos. Pablo les escribió a los filipenses: "Pues Dios me es testigo de cómo os añoro a todos vosotros en el *profundo amor* de Cristo Jesús" (1:8; ver también 2:1). Amonestó a los colosenses: "Por tanto, como escogidos de Dios, santos y amados, vestíos de *profunda compasión*" (3:12). Al mandarlo a Onésimo de vuelta a Filemón, Pablo escribió: "Te lo vuelvo a enviar; a él que es mi propio *corazón*" (v. 12).

*7. El término **nefros**, que significa "riñones"*

El vocablo *nefros* se utiliza una vez en relación con los seres humanos: en la carta a la iglesia en Tiatira se dice que Dios es quien escudriña "la *mente* y el corazón" (Apoc. 2:23b).

8. *El término* **nous,** *que significa "mente"*

Nous era casi exclusivamente un término paulino y parece haber indicado la voluntad tanto como o más que el intelecto. Por un lado, Pablo escribió acerca de servir "con la *mente* a la ley de Dios " (Rom. 7:25b) y por el otro lado acerca de servir a "la ley del pecado" "con la carne" (Rom. 7:25c). Los creyentes han de ser transformados "por la renovación de vuestro *entendimiento*" (Ef. 4:23) y han de estar "completamente unidos en la misma *mente*" (1 Cor. 1:10c). "Cada uno está convencido en su propia *mente*" (Rom. 14:5b) acerca de las preguntas que dividen a los creyentes. Ver también Apocalipsis 17:9a. Todas estas menciones son de carácter positivo. Pablo también podía usar el término *nous* negativamente. Se refirió a "una *mente* reprobada" (Rom. 1:28b), a la "vanidad de sus *mentes*" (Ef. 4:17b), a "hombres de *mente* corrompida" (1 Tim. 6:5a) y a "*mentes*" que están "corrompidas" (Tito 1:15c; ver también 2 Tim. 3:8c).

9. *El término* **dianoia,** *que significa "mente"*

Dianoia, que transmite la idea de la mente o el intelecto, podía ser usada positiva o negativamente. Amar a Dios según el segundo, nuevo mandamiento, incluía amarlo "con toda tu *mente*" (Mar. 12:30c y par.). Al citar a Jeremías 31:33, Hebreos 8:10b y 10:16b afirman: "Pondré mis leyes en la *mente* de ellos" y "en sus *mentes* las inscribiré". Los creyentes deben tener "la *mente* preparada para actuar" (1 Ped. 1:13a). Las cartas de los apóstoles son un "estímulo con exhortación" de "vuestro limpio *entendimiento*" (2 Ped. 3:1). Por el lado negativo, Pablo se refirió a quienes hacían "la voluntad de la carne y de la *mente*" (Ef. 2:3b) y a quienes tenían "la *mente* ocupada en las malas obras" (Col. 1:21).

10. *El término* **noema,** *que significa "mente" o "pensamiento"*

Pablo utilizó el vocablo *noema* tanto negativa como positivamente. Los judíos que leían a Moisés con los ojos velados tenían como característica que "sus *mentes* fueron endurecidas" (2 Cor. 3:14a). De hecho, "el dios de esta edad presente ha cegado el *entendimiento* de los incrédulos" (2 Cor. 4:4a) y aun los creyentes pueden descubrir que sus "*pensamientos* se hayan extraviado de la sencillez y la pureza que debéis a Cristo" (2 Cor. 11:3b). Pero "la paz de Dios, que sobrepasa todo *entendimiento*, guardará vuestros corazones y vuestras mentes en Cristo Jesús" (Fil. 4:7).[4]

Ya pueden ser esbozadas algunas conclusiones con respecto a los términos que usa el Nuevo Testamento para hablar de los seres humanos. Los términos *psyche, pneuma* y *sarx* se empleaban de modos bastante similares a los de *nefesh, ruaj* y *basar* en el Antiguo Testamento, aunque había acepciones particulares tales como la de *psyche* en relación con la vida continuada o restaurada después de la muerte o de *sarx* en el sentido del camino del pecado. *Soma,* un término general con diversas acepciones, no tenía un equivalente veterotestamentario. *Kardia, splanjna* y *nefros* se utilizaban de maneras bastante consecuentes con el uso de los términos respectivos en el Antiguo Testamento. Sin embargo, el uso de *nous, dianoia* y *noema* representaba un esquema distintivamente neotestamentario; tal uso generalmente ha sido atribuido a la influencia griega o helenística.

El estudio de los diversos usos de los términos que los autores bíblicos aplicaban a los seres humanos nos ha demostrado que estos vocablos no son términos técnicos y que las acepciones de una palabra bíblica dada pueden ser múltiples. Los autores bíblicos orientados hacia el hebreo se referían al ser humano utilizando numerosas palabras. La utilización de estas palabras no tenía la intención de fragmentar a los seres humanos en minuciosas subdivisiones. Los creyentes posteriores que intentaron probar que el ser humano está constituido por dos o tres partes pasaron por alto algunas de las acepciones bíblicas o conformaron los textos bíblicos a sus propias teorías. La mente hebrea tendía a pensar en la vida humana de manera más *holística* o integral y así los diversos términos que se aplicaban a los seres humanos eran más bien distintas ventanas por las cuales se podía vislumbrar a las personas y no porciones de un pastel que ha sido cortado.

Al trasladarnos en nuestra reflexión acerca de las partes constitutivas del ser humano, del mundo antiguo de la Biblia hasta las postrimerías del siglo XX, es menester tomar en cuenta las principales influencias sobre la existencia humana así como sus expresiones en el transcurso de la historia del cristianismo.

[4] El término "conciencia" será tratado como un aspecto de la conciencia del pecado. Ver abajo, cap. 37, II, A, 1.

II. EL USO POSBIBLICO DE LOS TERMINOS BIBLICOS REFERIDOS AL SER HUMANO

La doctrina cristiana de la humanidad estuvo influenciada fuertemente por el pensamiento griego o helenístico. Toda la tradición teológica cristiana occidental sigue reflejando esa influencia, aunque la tradición cristiana oriental, especialmente en sus formas rusa y griega, ha sido influenciada aun más profundamente por el mundo de las ideas helenísticas. Tal influencia ha modelado los modos en que los cristianos han entendido los términos bíblicos referidos al ser humano, además de conformar el modo en que los cristianos occidentales han reflexionado teológicamente acerca de los aspectos del ser humano que se consideran esenciales para la existencia humana. Algunas de las principales preguntas y algunos de los conceptos fundamentales de la comprensión cristiana occidental de lo humano pueden entenderse mejor si se los ubica en el marco de esa influencia helenística.

A. RESULTADOS ESPECIFICOS DE LA CONTINUADA INFLUENCIA HELENISTICA SOBRE LA DOCTRINA CRISTIANA ACERCA DE LAS PARTES CONSTITUTIVAS DEL SER HUMANO

La influencia helenística sobre la comprensión cristiana de los seres

humanos se caracterizó por un fuerte dualismo entre el alma y el cuerpo y por la sustitución de *nous* (mente) por *psyche* (alma).

1. El persistente concepto de que el cuerpo es malo

Comenzando con la edad patrística, la posición según la cual el cuerpo humano es innata o esencialmente malo comenzó a penetrar el pensamiento cristiano, aunque se trataba de un punto de vista más helenístico y gnóstico que cristiano. De allí se infería que el cuerpo necesitaba ser suprimido o castigado para promocionar el bienestar del alma o del espíritu humano. A su vez, esta inferencia fue adoptada por movimientos cristianos monásticos y ascéticos. Los comentarios de Pablo acerca de "la carne" vista como el camino del pecado fueron interpretados como referidos al cuerpo humano per se. De manera similar al problema del triteísmo, que ha permanecido a las márgenes del cristianismo como un peligro recurrente, el concepto del cuerpo visto como algo malo ha persistido, logrando atraer a más de uno.

2. El alma entendida principalmente como una entidad metafísica con la consiguiente pregunta respecto a su origen

Otro ejemplo de la influencia helenística ha sido la tendencia de los teólogos y filósofos cristianos de considerar el alma como una entidad metafísica que tiene mayor valor que el cuerpo, generalmente olvidando el sentido veterotestamentario según el cual es el aliento de vida o la vitalidad de los seres humanos, o bien la mismísima identidad humana.

Por consiguiente, el origen distintivo de cada alma humana llegó a ser un importante problema teológico y se propusieron y defendieron diversas teorías en cuanto a su origen. Han existido tres principales teorías en este sentido, y sus respectivos defensores no parecen haber tenido éxito en sus esfuerzos por localizar, citar y utilizar pasajes bíblicos específicos para afianzar sus teorías.[5] Examinemos estas tres teorías.

a. La preexistencia de las almas

Orígenes de Alejandría/Cesarea enseñó la preexistencia eterna de una compañía de espíritus o almas que esperaban encarnarse como ángeles, demonios o seres humanos.[6] Luego de la muerte de Orígenes su posición fue severamente cuestionada y casi tres siglos después de su deceso fue condenada por la autoridad imperial y conciliar.[7] La teoría de la preexistencia no ha obtenido muchos seguidores en el transcurso de la historia del cristianismo, aunque el teólogo alemán Julius Muller (1801-78) la adoptó, no porque pensara que fuera enseñada por la Biblia, sino porque creía que ayudaba a explicar la pecaminosidad innata del ser humano.[8]

[5] Berkouwer, *Man: The Image of God*, pp. 295-99.
[6] *De Principiis*, 2.9.1,6.
[7] El emperador Justiniano escribió "15 Anatemas Contra Orígenes", cuyo primer artículo trataba el tema de la preexistencia de las almas. Según Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church*, trad. William R. Clark, 5 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1883, 1894-96), 4:221-28, esp. 225, presumiblemente fueron adoptadas por el Sínodo de Constantinopla (543).

b. El creacionismo divino directo

Según esta teoría Dios crea cada alma humana directamente en el momento de la concepción o durante las primeras etapas del desarrollo fetal. Ha tenido numerosos expositores en el transcurso de la historia del cristianismo.

En el siglo II, Ireneo escribió: "Pero, así como cada uno de nosotros recibe su cuerpo por la hábil obra de Dios, así también posee su alma".[9] A comienzos del siglo IV Lactancio afirmó:

> Por tanto, la manera en que se producen las almas pertenece entera y únicamente a Dios... [De hecho], las almas no son dadas por los padres, sino por el único y mismo Dios y Padre de todos, el único que conoce la ley y el método de su nacimiento.[10]

Pelagio también enseñó la creación divina directa de las almas.[11] En el siglo XIII, Tomás de Aquino expuso que las almas humanas racionales no son producidas por los ángeles o por el semen paterno, sino que son creadas "inmediatamente" por Dios. Cada alma "comienza a existir cuando lo hace el cuerpo" y tal creación diaria por Dios no es inconsistente con el descanso de Dios (Gen. 2:2).[12]

Charles Hodge declaró en 1873:

> La doctrina común de la iglesia, especialmente de los teólogos reformados, siempre ha sido que el alma del niño no es generada por los padres ni se deriva de ellos sino que es creada por la agencia inmediata de Dios.[13]

James P. Boyce, citando detallada y favorablemente los argumentos de Hodge, sostuvo que el razonamiento de más peso en contra de que las almas se deriven de los padres es el reconocimiento que "la idea de la propagación de las almas presupone su materialidad".[14] Henry C. Sheldon prefería el creacionismo directo pero admitía que una combinación del creacionismo directo con la idea de que el alma proviene de los padres sería una mejor posición, si bien todavía no había sido desarrollada.[15] En 1950 el papa Pío XII subrayó que "la fe católica nos obliga a sostener que el alma humana es creada inmediatamente por Dios".[16]

[8] *The Christian Doctrine of Sin*, trad. William Urwick, 2 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1868) 2:358-68.
[9] *Adversus Haereses*, 2.33.5 (ANF, 1:410-11).
[10] *De Opificio Dei*, 19 (ANF, 7:298-99).
[11] *Libellus Fidei 9* (Migne, PL, 45:1718).
[12] *Summa Theologica* I.90.3; *Summa contra Gentiles* II.87.1-8; 88-89; 83; 84.6.
[13] *Systematic Theology*, 2:70.
[14] *Abstract of Systematic Theology* (ed. de 1887), pp. 200-212.
[15] *System of Christian Doctrine*, pp. 284-87.
[16] *La Encíclica "Humani Generis"*, parr. 37, p. 41.

c. El traducianismo o generacionismo

El traducianismo, término que se deriva del verbo latino *traducere*, "guiar a través de algo", es la teoría según la cual tanto el alma como el cuerpo de cada ser humano son fruto de la generación natural o del proceso reproductivo, de manera que el alma de alguien proviene de sus padres. También esta posición ha contado con numerosos expositores durante el transcurso de la historia del cristianismo.

A comienzos del siglo III, Tertuliano escribió:

> ¿Cómo, entonces, es concebido un ser viviente? La sustancia del cuerpo y la del alma ¿se forman conjunta y simultáneamente? ¿O precede una de ellas a la otra en su formación natural? Ciertamente sostenemos que ambas son concebidas y formadas con perfecta simultaneidad, además de nacer juntas; y que no existe un intervalo ni siquiera de un instante en su concepción, de manera que pudiera ser asignada una prioridad a una de ellas... Pues aunque admitiremos que hay dos clases de semilla —la del cuerpo y la del alma—, sin embargo, declaramos con son inseparables y por lo tanto de origen contemporáneo y simultáneo.[17]

Según Gregorio de Nicea, a fines del siglo IV, "la causa elemental de nuestra consitución no es un alma sin un cuerpo, ni tampoco un cuerpo sin un alma, sino que desde un principio es generado por cuerpos animados y vivientes como un ser viviente y animado; nuestra humanidad lo toma y lo fomenta, criándolo como a un niño con los recursos que ella misma posee..."[18]

Durante el siglo XVII John Milton enseñó el traducianismo, sosteniendo que el creacionismo directo daría lugar a que Dios estuviera demasiado ocupado inmiscuyéndose en la "servil tarea" de crear las almas. Milton afirmó además que la doctrina del pecado original apoya el punto de vista traducianista.[19] Augustus H. Strong defendió el traducianismo basándose en cuatro razones: (a) es la posición que mejor concuerda con la Biblia, especialmente con el soplo de vida inicial (Gén. 2:7) y con el descanso de Dios después de terminar su obra de creación (Gén. 2:2); (b) es consecuente con la "vida vegetal y animal"; (c) concuerda con la "transmisión observada" de características "mentales y espirituales" así como "físicas" de las familias y las razas; y (d) "admite la cooperación divina a través de todo el desarrollo de la especie humana".[20] Según E. Y. Mullins, el traducianismo es la mejor explicación de "la tendencia universal al pecado", de "la transmisión de rasgos de carácter del padre al hijo" y de "la unidad de la raza [humana]".[21] H. C. Thiessen subrayó que el traducianismo concuerda con la Escritura, con la teología y con una visión sustancial de la naturaleza humana.[22]

No todos los teólogos cristianos han adoptado una de estas teorías principales. Agustín de Hipona no pudo decidirse finalmente entre el creacionismo directo y el traducianismo. Su neoplatonismo apuntaba hacia lo primero y su doctrina del pecado original entendido como culpa adánica lo empujaba hacia lo segundo. Inclusive le pidió a Jerónimo que lo ayudase a resolver su dilema.[23] G. C. Berkouwer ha denominado el debate creacionista-traducianista una "controversia estéril" y una "controversia aparentemente sin esperanza" porque ambas posiciones se basan en la visión del alma entendida como una sustancia metafísica "divorciada del cuerpo".[24] Dale Moody ha fomentado el desarrollo de un "traducianismo dinámico que une la creación con la procreación en un proceso", pero su única pista en cuanto a cómo lograr esa meta es su insistencia en que Berkouwer adopte la "evolución creativa".[25] Luego de siglos de debate y de la defensa de estas teorías, pocas veces se ha preguntado si sus presuposiciones son válidas.

17 *De Testimonio Animae* 27 (ANF, 3:207-8).
18 *De Opificio Hominis* 29 (NPNF, 2da. ser., 5:426).
19 *Christian Doctrine*, libro 1, cap. 1 (*Complete Prose Works of John Milton*, 6:319).
20 *Systematic Theology*, pp. 488-97, esp. 494-96.
21 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 268-69.
22 *Lectures in Systematic Theology*, pp. 233-37.

3. La inmortalidad innata o inherente de toda alma humana

El tercer ejemplo de la influencia helenística sobre la doctrina cristiana de las partes constitutivas del ser humano es el concepto según el cual cada alma humana es innata o inherentemente inmortal. Este concepto ha tenido muchos defensores así como —especialmente en el período moderno— algunos detractores.

a. La defensa de la idea de la inmortalidad innata de toda alma

Agustín de Hipona, quien fue precedido en esta doctrina por Ambrosio y Jerónimo,[26] expuso esta temática en uno de sus primeros tratados filosóficos.[27] El Quinto Concilio de Letrán (1512-17), oponiéndose a Pietro Pomponazzi (1462-1525) y a los neoplatonistas humanísticos del siglo XV, condenó el punto de vista según el cual "el alma racional en todos los hombres es numéricamente un principio único, y que solamente esta alma general es inmortal".[28] El concilio, por lo tanto, enseñó indirectamente la individualidad y la inmortalidad del alma humana. Juan Calvino presuponía la inmortalidad del alma individual y rechazó el concepto de un alma mundial.[29] Calvino parece haber ejercido influencia en la aceptación generalizada protestante de la inmortalidad innata del alma. Por consiguiente, ha sido una práctica común tanto para los teólogos protestantes como para los católicos suponer o enseñar explícitamente la inmortalidad innata del alma de cada ser humano.

23 *Epistula 166: Ad Hier.* (ACW, 30:6-31).
24 *Man: The Image of God*, pp. 279-309, esp. 292, 307; Moody, *The Word of Truth*, pp. 182-83.
25 *The Word of Truth*, p. 183.
26 Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 345.
27 *The Immortality of the Soul* (387).
28 Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 98.
29 *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), 1.5.5.

b. El rechazo de la idea de la inmortalidad innata de toda alma

El rechazo se ha expresado de dos formas principales durante los siglos XIX y XX.

1) Su rechazo por parte de los adventistas del séptimo día y de los Testigos de Jehová, que vindican la inmortalidad condicional

Ambos movimientos, que sostienen que solamente Dios es inmortal y que por lo tanto los seres humanos no pueden ser innatamente inmortales, han llegado a la conclusión de que todos los seres humanos injustos serán total o completamente aniquilados al morir y que la inmortalidad será conferida por Dios a los justos en la segunda venida de Jesús.[30]

La enseñanza oficial de los adventistas del séptimo día ha sido expresada en el noveno artículo de "Las Creencias Fundamentales de los Adventistas del Séptimo Día":

> 9. Que Dios es "el único que tiene inmortalidad" (1 Tim. 6:16). El hombre mortal posee una naturaleza inherentemente pecaminosa y moribunda. La vida eterna es el don de Dios por medio de la fe en Cristo (Rom. 6:23). "El que tiene al Hijo tiene la vida" (1 Jn. 5:12). La inmortalidad se confiere a los justos en la segunda venida de Cristo, cuando los justos muertos serán levantados de la tumba y los justos vivientes serán tranformados para encontrarse con el Señor...[31]

La doctrina de los Testigos de Jehová ha sido expresada en una fuente autoritativa: sobre la base de 1 Timoteo 1:17 y 6:16 se concluye que "Jehová Dios únicamente es quien siempre ha sido inmortal y realmente posee la inmortalidad". Los cristianos deben buscar la inmortalidad (Rom. 2:7; 1 Cor. 15:53, 54). "Más tarde Jesucristo [que según los Testigos de Jehová no es el eterno Hijo de Dios] recibió la inmortalidad como recompensa de su fiel acción, y asimismo es dada, como recompensa, a los que pertenecen a la verdadera iglesia o 'cuerpo de Cristo'." Así, la inmortalidad es una "recompensa por la fidelidad" y "no se confiere automáticamente en el momento del nacimiento". Génesis 2:17 claramente es la sentencia de muerte proclamada sobre todos los descendientes de Adán, y el diablo "originó la doctrina de la inmortalidad inherente del alma" (Gén. 3:4).[32]

Debe notarse aquí con cuidado que el rechazo de la inmortalidad innata del alma humana que hacen estos dos movimientos es acompañada por la doctrina de la aniquilación de todos los seres humanos injustos o increyentes al morir, con el resultado de que dejan de existir. La "vida eterna" se iguala

---

30 Anthony A. Hoekema, *The Four Major Cults: Christian Science, Jehovah's Witnesses, Mormonism, Seventh-day Adventism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 136, 294-95.
31 *Seventh-day Adventist Encyclopedia* (ed. rev.; Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1976), p. 396.
32 *"Let God Be True"* (Brooklyn, N.Y.: Watch Tower Bible and Tract Society, 1946), pp. 63-67.

con la continuación de la existencia y se pasa por alto la evidencia bíblica a favor de la conciencia de los injustos después de la muerte.

2) Su rechazo por parte de biblistas del último tercio del siglo XX y de ciertos teólogos sistemáticos

Estos teólogos han llegado a la conclusión de que, puesto que según los escritos bíblicos la inmortalidad de los seres humanos o el don de la "vida eterna" son conferidos por Dios, la inmortalidad de los seres humanos no debe verse como algo innato o inherente, como lo hacía el pensamiento griego. En el pasado Henry Wheeler Robinson había escrito: "La idea hebrea de la personalidad es la de un cuerpo animado y la de un alma encarnada."[33] Emil Brunner afirmó que

> la doctrina de la inmortalidad del alma como *sustancia* es de origen platónico y no bíblico. Resulta de la posición según la cual el espíritu humano es esencialemente "divino"... El destino esencial del hombre no es la inmortalidad sustancial sino la vida eterna.[34]

Oscar Cullman aseveró que Jesús, al confrontarse con la cruz, "no puede obtener su victoria simplemente continuando su existencia como alma inmortal y así fundamentalmente no muriendo". Más bien Jesús "puede conquistar la muerte sólo al morir realmente". Cullmann comentó asimismo que Pablo en sus viajes misioneros "seguramente se encontró con personas que no podía creer en esta predicación de la resurrección *justamente* porque creían en la inmortalidad del alma".[35] Según Derwyn Randulph Grier Owen (1914-), la palabra griega neotestamentaria *aionios*, "eterno", significa "que tiene que ver con la edad venidera". La vida *aionios* es "un concepto escatológico derivado de la tradición hebrea y no un concepto metafísico prestado del griego". Además, la "unidad personal" del ser humano "como un todo puede denominarse tanto *soma* (cuerpo) como *psyche* (alma) como *sarx* (carne) como *pneuma* (espíritu), dependiendo del punto de vista desde el cual se lo esté considerando".[36] Dale Moody, quien simpatiza con las protestas de los biblistas, ha afirmado que

> las teologías históricas de las iglesias, tanto católicas como protestantes, han adoptado un punto de vista con respecto al alma que no cuenta con el apoyo ni de las Escrituras ni de la ciencia. Sin embargo, el dogmatismo que no puede admitir sus errores continuará despotricando en contra de la creencia de que el alma es el ser mismo...[37]

---

33 "Hebrew Psychology", en A. S. Peake, ed., *The People and the Book: Essays on the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1925), p. 362.
34 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 69.
35 *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (New York: Macmillan, 1958), pp. 25, 59.
36 *Body and Soul: A Study on the Christian View of Man* (Philadelphia: Westminster Press, 1956), pp. 186, 187, 196.
37 *The Word of Truth*, p. 186.

Los biblistas y teólogos sistemáticos que se oponen al concepto de la inmortalidad innata de las almas humanas sosteniendo que es una idea helenística ajena han argumentado persuasivamente en contra de la inmortalidad innata, pero no han explicado muy claramente cuáles son sus propias ideas con respecto al estado de los justos y los injustos después de la muerte. No resulta totalmente transparente hasta qué punto sus posiciones difieren de la aniquilación preferida por los adventistas del séptimo día y por los Testigos de Jehová.

B. PUNTOS DE VISTA ACERCA DE LAS PARTES CONSTITUTIVAS DEL SER HUMANO EN CUANTO CRIATURA

Debemos dirigir nuestra atención a un último tema: las teorías o los puntos de vista relativos a la pregunta de si la existencia humana debe entenderse de tal manera que las partes constitutivas puedan identificarse como distintos componentes de la vida humana. Aunque estas teorías no dejan de relacionarse con la influencia helenística sobre la doctrina cristiana, pueden ser tratadas en un contexto más amplio. A continuación procederemos a describir tres teorías principales.

1. La tricotomía

Según la teoría de la tricotomía los seres humanos están compuestos por tres partes distintas, a saber, del cuerpo, del alma y del espíritu. La palabra "tricotomía" se deriva de dos palabras griegas, *tricha*, que significa "tres partes" y *temnein*, que significa "cortar".

Generalmente se citan dos pasajes del Nuevo Testamento como evidencia a favor de esta teoría: la afirmación de Pablo, "que todo vuestro ser —tanto *espíritu*, como *alma* y *cuerpo*— sea guardado sin mancha en la venida de nuestro Señor Jesucristo" (1 Tes. 5:23), y la afirmación "porque la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más penetrante que toda espada de dos filos. Penetra hasta partir el *alma* y el *espíritu*, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón" (Heb. 4:12). Los defensores de la tricotomía pueden utilizar como apoyo secundario, o al menos como tema paralelo, la diferenciación paulina entre el "hombre natural" *(psychikos... anthropos)*, "los carnales" *(sarkikoi)* y el "hombre espiritual" en 1 Corintios 2:14, 3:3 y 2:15.

Los triconomistas describen a menudo el "espíritu" como lo que proviene especialmente de Dios o es parecido a él, y el "alma" como el principio de la vida en los seres humanos, o el principio animante.

Los primeros representantes de la idea de la tricotomía fueron autores cristianos griegos tales como Orígenes,[38] Apolinario de Laodicea (c. 310-c. 390)[39] y Dídimo el Ciego (c. 313-c. 398).[40] Los semipelagianos del siglo V llegaron a expresar que el "espíritu" había sido eximido del impacto total del pecado de Adán.[41] Balthasar Hubmaier (1481-1528), sacerdote católico que se hizo pastor anabautista, trazaba una diferencia similar entre "la voluntad de la carne", "la voluntad del alma" y la "voluntad del espíritu"; este último no habría participado en la caída de la humanidad.[42] Henry Alford (1810-71) distinguió marcadamente entre la *psyche* como "porción inferior de la parte invisible del hombre, que comparte con las bestias", y el *pneuma*, "la porción superior, receptiva del Espíritu de Dios".[43]

[38] *De Principiis*, 3.4; *Comentario sobre San Mateo*, 13.2.
[39] *Apodeixis, citado por Quasten, Patrology*, 3:379. Sin embargo, Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 292, duda que Apolinar haya sido un triconomista.
[40] *De Spiritu Sancto* 55, en Migne, *PG* 39:1080.

2. La dicotomía

Según la teoría de la dicotomía los seres humanos están compuestos por dos partes distintas, a saber: del cuerpo y del alma o espíritu. La palabra "dicotomía" se deriva de dos vocablos griegos, *dicha*, que significa "en dos" o "separado" y *temnein*, que significa "cortar".

Se ha citado un número mayor de textos bíblicos a favor de la dicotomía que de la tricotomía. El *locus classicus* es Génesis 2:7: "Entonces Jehovah Dios formó al hombre del *polvo* de la tierra. Sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre llegó a ser un *ser viviente* [o *alma*]". Entre los pasajes del Antiguo Testamento que han sido citados en su favor se encuentran los siguientes: Isaías 10:18a, "[el Señor] consumirá desde el *alma* hasta la *carne*"; Eclesiastés 12:7, "el *polvo* vuelve a la tierra, como era; y el *espíritu* vuelve a Dios, quien lo dio"; y Job. 32:8 y 33:4, en los cuales *"espíritu"* y *"aliento"* se interpretan como paralelismo sinónimo. Entre los pasajes del Nuevo Testamento que se han citado están los siguientes: Lucas 1:46, 47, en el cual "mi *alma*" y "mi *espíritu*" se interpretan como sinónimos; Mateo 10:28b, "temed a aquel que puede destruir tanto el *alma* como el *cuerpo* en el infierno"; 1 Corintios 5:3, 5, "aunque por cierto estoy ausente en el *cuerpo*, estoy presente en el *espíritu*... [y] entregad al tal a Satanás para la destrucción de la *carne*, a fin de que su *espíritu* sea salvo en el día del Señor"; 1 Corintios 7:34, donde la mujer soltera "se preocupa... a fin de ser consagrada tanto en *cuerpo* como en *espíritu*"; 2 Corintios 7:1b, "limpiémonos de toda impureza de *cuerpo* y de *espíritu*"; Romanos 8:10, "aunque el *cuerpo* esta muerto a causa del pecado, no obstante el *espíritu* vive a causa de la justicia"; Efesios 2:3b, "haciendo la voluntad de la *carne* y de la *mente*"; Colosenses 2:5a, "Pues aunque estoy ausente en el *cuerpo*, no obstante, en *espíritu* estoy con vosotros"; Santiago 2:26, "porque tal como el *cuerpo* sin el *espíritu* está muerto, así también la fe sin obras está muerta"; y 3 Juan 2: "Amado, mi oración es que seas prosperado en todas las cosas y que tengas *salud*, así como prospera tu *alma*". Estos pasajes han sido interpretados de manera que apunten a la conclusión de que el Nuevo Testamento enseña que "alma", "espíritu" y "mente" son sinónimos y que se empleaban indistintamente.

[41] Delitzsch, *Biblical Psychology*, p. 106.
[42] *On Free Will* (1527), en George H. Williams y Angel M. Mergal, ed., *Spiritual and Anabaptist Writers*, vol. 25, LCC (Philadelphia: Westminster Press, 1957), pp. 116, 117, 120.
[43] *The Greek Testament*, 4 tomos (London: Rivingtons; Cambridge: Deighton, Bell and Company, 1865-71), 4:84-85 (sobre Heb. 4:12).

Los dicotomistas generalmente le han dado mucha importancia al problema del origen de las almas. Algunos han tendido a aplicar las ideas griegas o clásicas, magnificando el alma a expensas del cuerpo.

Charles Hodge defendió la idea de la dicotomía, llamándola "un dualismo realista" y calificando la tricotomía como "antibíblica".[44] John Miley sostuvo que "las Escrituras reflejan claramente una visión dicotomista del hombre", si bien no puede defenderse una distinción bíblica completa entre el "alma" y el "espíritu".[45] William Newton Clarke defendió la teoría de la dicotomía sobre el fundamento tanto de la Escritura como del "sentido común".[46] Henry C. Sheldon optó por la dicotomía, no porque la Biblia la enseñara formalmente sino por "razones lógicas", pero no quería una dicotomía que menospreciara el cuerpo y llevara al ascetismo.[47] Para A. H. Strong la idea de la dicotomía es "confirmada por la Escritura", pues *pneuma* es un término que "apunta a Dios" y *psyche* un término que "apunta a la tierra".[48] Francis A. O. Pieper[49] enseñó la dicotomía; E. Y. Mullins,[50] Louis Berkhof[51] y H. C. Thiessen[52] hicieron lo propio mayormente por motivos bíblicos. L. Harold DeWolf, refutando el monismo filosófico, descubrió evidencias a favor del concepto de la dicotomía en la Biblia, en la tradición cristiana y en "la experiencia común moral e intelectual de la humanidad".[53] Millard Erickson ha notado que las expresiones recientes de la teoría de la dicotomía han sostenido que mientras el Antiguo Testamento tenía una visión unitaria de los seres humanos, el Nuevo Testamento expresaba un dualismo entre el cuerpo y el alma.[54]

3. *El **holismo** o monismo*

Según el *holismo,* idea no lo suficientemente uniforme y explícita como para constituir una teoría, el ser humano es uno tanto bíblica como teológicamente. Por consiguiente, solamente puede decirse en segunda instancia que está constituido por "partes". Esta idea ha ganado gran aceptación en el transcurso del siglo XX, especialmente como resultado del movimiento de la teología bíblica.

Los defensores del *holismo,* en contraposición a quienes sostienen las teorías de la tricotomía y la dicotomía, subrayan que no había solamente dos o tres elementos constitutivos del ser humano y afirman que esto se evidencia en las palabras de Jesús en Marcos 12:30, donde el Señor emplea cuatro

44 *Systematic Theology,* 2:42-51.
45 *Systematic Theology,* 2 tomos (New York: Eaton and Mains; Cincinnati: Jennings and Pye, 1892, 1894), 1:397-403.
46 *An Outline of Christian Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1906), pp. 182-88.
47 *System of Christian Doctrine,* pp. 272-76.
48 *Systematic Theology,* pp. 483-88.
49 *Christian Dogmatics,* 1:477.
50 *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal,* pp. 273-74.
51 *Teología Sistemática,* pp. 194-210.
52 *Introductory Lectures in Systematic Theology,* pp. 225-28.
53 *A Theology of the Living Church* (ed. rev. 1960), pp. 15-53.
54 *Christian Theology,* p. 522. Erickson citó a Louis Berkhof, *Teología Sistemática,* pp. 194-210.

términos: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón *[kardias],* con toda tu alma *[psyches],* con toda tu mente *[dianoias]* y con todas tus fuerzas *[ischyos]."* En los pasajes paralelos, Lucas 10:27 usa los mismos cuatro términos y Mateo 22:37 se refiere únicamente al "corazón", al "alma" y a la "mente". Los defensores del *holismo* enfatizan las acepciones bíblicas de la palabra "alma" en las que el término transmite la idea de la existencia humana independiente. También recalcan la idea de que el pensar cristiano tradicional (dicotomía, tricotomía) ha sido influenciado profundamente por el pensamiento griego clásico.

Emil Brunner, notando que el debate entre la dicotomía y la tricotomía había surgido en muchas ocasiones, observó:

> La cuestión de la dicotomía o tricotomía es, por tanto, una bagatela. En la medida en que el alma humana en sí —en contraposición al animal— se entiende desde el principio como dispuesta para los actos del espíritu, afuera del cuerpo hay un solo elemento: el alma... Sin embargo, en la medida en que el acto espiritual se distingue del psíquico —es decir, en la medida en que interviene el elemento específicamente humano— por supuesto que aun en la Biblia se reconoce una triple naturaleza: el elemento espiritual o personal, la razón y el "corazón".[55]

Brunner también declaró:

> La fe cristiana es dualista en el sentido que enseña el inevitable carácter dual de la mente y el cuerpo. La mente no ha de entenderse como una modificación o emanación del cuerpo, ni tampoco el cuerpo emana de la mente.[56]

Brunner concluyó:

> Si... comenzamos con el concepto bíblico de la personalidad, entonces la pregunta "dicotomía *versus* tricotomía" carece de sentido. El mismo ser humano que ha sido creado por Dios tiene funciones físicas, psíquicas y espirituales, que como tales pueden distinguirse absoluta pero no metafísicamente. No hay un *anima immortalis,* sino solamente una personalidad, destinada por Dios a la eternidad, una persona que es cuerpo-alma-espíritu, que muere como un todo y resucita como un todo.[57]

John A. T. Robinson, quien sostuvo que los dos términos paulinos más importantes referidos a los seres humanos, *sarx* y *soma,* se derivaban de un trasfondo hebreo común, insistió en que la doctrina antropológica de Pablo debe ser interpretada a la luz de su visión hebrea de la unidad de la humanidad. Por consiguiente, *sarx* y *soma* no han de ser distinguidas rigurosamente, sino que han de entenderse como referidas a la persona como un todo. Robinson

55 *Man in Revolt: A Christian Anthropology,* trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1947), pp. 363-64.
56 Ibíd., pp. 373-74.
57 Ibíd., pp. 363, n. 1.
58 *The Body: A Study in Pauline Theology, Studies in Biblical Theology,* núm. 5 (London: SCM Press, 1952), pp. 11-33.

estaba convencido de que los griegos plantearon preguntas que los hebreos no plantearon, específicamente acerca de "la *forma* y la *materia*", "el *uno* y los *muchos*" y "el *cuerpo* y el *alma*".[58] James Barr criticó la posición de Robinson con respecto a la antropología paulina, especialmente en lo que atañe a una distinción demasiado radical entre el pensamiento griego y hebreo.[59] Erickson ha desarrollado una posición que ha identificado como "monismo contingente" o "unidad condicional", según la cual la unidad pneumopsicosomática de los seres humanos se quiebra en el momento de la muerte y en el estado intermedio o de prerresurrección.[60] Este punto de vista tiene la ventaja de tratar de abordar positivamente un factor que presenta problemas para la tricotomía, la dicotomía y el *holismo*, o sea el estado intermedio.

Si de hecho el ser humano es uno fundamentalmente y no se divide en partes o elementos constitutivos, ¿cómo ha de entenderse esta unidad? Deben notarse tres respuestas recientes a esta pregunta. En primer lugar, Karl Barth sostuvo que la unidad del alma y del cuerpo de una persona es efectuada por el Espíritu Santo inmortal de Dios, no por el espíritu humano.[61] Arnold Bruce Come (1918-) enseñó que la unidad del alma y del cuerpo es efectuada por medio del espíritu humano, siendo el espíritu el yo de la persona en la imagen de Dios.[62] Dale Moody afirmó que la unidad del cuerpo y del espíritu es obrada por el alma humana —el "alma viviente" de Génesis 2:7— siendo que todas de tales almas han sido creadas por el Espíritu Santo.[63]

La teología cristiana asiática, en especial la china, puede proveer una vía de acceso al problema de las partes constitutivas del ser humano, empleando recursos culturales a los que no tienen fácil acceso los cristianos occidentales. Según Jung Young Lee, la correlación del *yin* y *yang* en el pensamiento chino ofrece una opción —aunque no constituye una alternativa excluyente— al esquema occidental del pensamiento que divide en "esto o aquello", soliendo así excluir "la región intermedia". Lee sostiene que la relación entre el cuerpo y el espíritu es una de cuatro temáticas doctrinales cristianas que pueden ser iluminadas por el pensamiento *yin-yang*.[64]

El estudio de las llamadas partes constitutivas del ser humano, especialmente cuando se concentra sobre la Biblia, puede tener numerosas consecuencias o aplicaciones para el ministerio de la iglesia hoy. En primer lugar, cuando el testimonio de los cristianos a los incrédulos se denomina "ganar almas" no debe interpretarse como una referencia al rescate de la parte inmaterial de la persona separadamente de su vida física actual, es decir a la salvación parcial del ser humano. El "ganar almas" tiene que significar el ganar

59 *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 34-38.
60 *Christian Theology*, pp. 536-39. Erickson ha respondido detalladamente a las posiciones naturalista, lingüística-filosófica y conductista que niegan la existencia del alma humana, y ha reforzado la doctrina cristiana del estado intermedio. En relación con el estado intermedio, ver abajo, cap. 82.
61 *Church Dogmatics*, III/2, pp. 325-426.
62 *Human Spirit and Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1959), pp. 59, 75, 32, 86.
63 *The Word of Truth*, pp. 180-82.
64 "The Yin-Yang Way of Thinking", en Douglas J. Elwood, ed., *What Asian Christians Are Thinking: A Theological Source Book* (2da. ed.; Quezon City, Philippines: New Day Publishers, 1978), pp. 59-67. Ver asimismo el libro de Lee, *The I: A Christian Concept of Man* (New York: Philosophical Library, 1971).

la vida e involucrar la salvación de toda la naturaleza y la existencia humana. En segundo lugar, un énfasis unitario sobre la doctrina cristiana antropológica ayuda a explicar el papel integral del ministerio integral de sanidades de Jesús. El verbo griego *sozein* significaba tanto "restaurar plenamente" como "salvar". Aunque sostengamos que el ministerio de sanidades de Jesús tuvo como propósito principal dar testimonio del advenimiento del reino de Dios, permanece el hecho de que Jesús no pasó por alto los sufrimientos y las deformidades de la vida física del ser humano. En tercer lugar, la esperanza cristiana no se expresa correctamente al hablar de la inmortalidad del alma en sí, sino que necesita abarcar la resurrección del cuerpo y centrarse en ella, concentrándose de hecho en el "cuerpo espiritual". La redención cristiana abarca a la persona como un todo.

34

LA NATURALEZA DEL PECADO

Hemos estudiado la "grandeza" de los seres humanos creados a imagen de Dios el Creador de un mismo linaje a pesar de las diferencias raciales y étnicas, creados como varón y mujer para estar en comunión el uno con el otro y con Dios. Hemos visto que las partes constituyentes del ser humano son entre otras el alma, el espíritu, la carne, el cuerpo, el corazón y la mente. Ahora dirigiremos nuestra atención a la "desdicha" de la humanidad causada por el pecado humano. Nuestra exposición de la doctrina cristiana del ser humano en cuanto pecador incluirá la naturaleza del pecado, el origen del pecado, los aspectos del pecado que abarcan toda la humanidad, la conciencia del pecado y las consecuencias del pecado. En primer lugar, sin embargo, es necesario que tratemos cuatro temas introductorios antes de pasar a examinar la temática principal.

I. TEMAS INTRODUCTORIOS

A. LA DESAPARICION DEL TERMINO "PECADO"

Karl Augustus Menninger (1893-1990), psiquiatra oriundo del Estado de Kansas (EE. UU. de A.), en su libro *Whatever Became a Sin* (¿A dónde fue a parar el pecado?) escribió acerca de la "desaparición del pecado" y del "ocaso del pecado" en el vocabulario y el pensamiento de las sociedades occidentales. Notó que los actos injustos han sido identificados como "crímenes", como "síntomas" de una dolencia y como "irresponsabilidad colectiva" (por ejemplo en relación con la guerra, la esclavitud, las acciones de las multinacionales, el medioambiente). Menninger desafió a los pastores, los maestros, los médicos, los abogados y los jueces, la policía, los medios de comunicación y los políticos a que trabajaran por el restablecimiento del pecado como culpa moral.[1]

B. EL PECADO COMO CONCEPTO RELIGIOSO

James Orr, Walter T. Conner, Gustav Aulén y otros teólogos del siglo XX han insistido en que el pecado es fundamental y esencialmente una concep-

[1] *Whatever Became of Sin?* (New York: Hawthorn Books, 1973), esp. cap. 3, 5-7, 10.

ción religiosa. El mismo hecho puede ser un crimen (que atenta contra el Estado) o una inmoralidad (que atenta contra la sociedad), pero el pecado propiamente dicho ha de entenderse en última instancia como algo que atenta contra Dios.[2] Según Aulén: "El pecado es un concepto que no puede ser usado sino en un sentido religioso"[3] y para Orr, en un sentido estricto, dañamos a los seres humanos pero pecamos contra Dios.[4] David el salmista, aunque indudablemente había perjudicado tanto a Urías como a Betsabé, escribió: "Contra ti, contra ti solo he pecado y he hecho lo malo ante tus ojos" (Sal. 51:4a). El matemático inglés Bertrand Russell (1872-1970), un incrédulo, luego de intentar una vía de acceso no teológica al pecado, concluyó: "Pero aunque el *sentido* del pecado es fácil de reconocer y definir, el *concepto* del 'pecado' es oscuro, especialmente si intentamos interpretarlo en términos no teológicos".[5] El pecado presupone la existencia de Dios como ser personal, como el Santo. Divorciado de un Dios personal, el pecado tendría poco sentido, porque faltarían los elementos de la ofensa personal y la relación quebrada con el Dios personal. El pecado presupone que en la naturaleza y en la voluntad de Dios existe un marco de referencia objetivo que define el pecado.

C. ¿EL PECADO O LA IGNORANCIA COMO PRINCIPAL PROBLEMA HUMANO?

Muchos pensadores de la era moderna han optado por la idea de que la ignorancia y no el pecado es el problema humano fundamental. Esta posición tiene sus raíces en la enseñanza de Sócrates (c. 470-399 a. de J.C.) según la cual si alguien conoce lo que está bien deseará hacerlo. Fue modelada asimismo por la percepción que la Ilustración tuvo del progreso , según la cual adquirir plena información llevaría a la formación del hombre bueno. Hoy esta posición debe confrontarse con el desafío de la multiplicación geométrica de la información. ¿Cómo podría un ser humano conocer toda esta información? Si fuera posible, ¿cómo viviría y cómo serían sus relaciones con sus semejantes?[6] La doctrina antropológica cristiana ha puesto énfasis en la incapacidad del hombre de hacer lo que es bueno y verdadero, apuntando así más allá de la falta de información o de conocimiento a un nivel más profundo: el de la opción rebelde y equívoca del ser humano.

[2] Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 11, 12.
[3] *The Faith of the Christian Church*, p. 259.
[4] *God's Image in Man*, p. 213.
[5] *Human Society in Ethics and Politics* (New York: Mentor Books, 1962), p. 73. Cabe cuestionar la sinceridad o la capacidad (o ambas) de Russell en tal búsqueda de una definición, si se toma en cuenta su afirmación posterior (p. 80): "También concluyo que el 'pecado', salvo con respecto a una conducta hacia la cual el agente o la comunidad sienten una emoción de desaprobación, es un concepto equivocado, cuyo propósito es promover una crueldad y un carácter vengativo innecesarios cuando se supone que los demás están pecando, y una autodenigración morbosa cuando nos condenamos a nosotros mismos." No obstante, su conclusión es significativa.
[6] Calvin Linton, "Man's Difficulty — Ignorance or Evil?", *Christianity Today*, 12 March 1965, pp. 18-20, reimpr. en Millard J. Erickson, ed., *Man's Need and God's Gift: Readings in Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), pp. 125-30.

D. LA CONCIENCIA DEL PECADO

Aunque la teología cristiana ha enseñado claramente que los seres humanos son capaces de tomar conciencia del pecado, a veces ha afirmado que el significado del pecado se conoce más plenamente en y por medio de la revelación cristiana de Dios. Esto se debe en parte a que el evangelio desenmascara la tendencia humana a esconder su pecado y así también a desconocer el pecado en sí hasta que es expuesto por la luz del evangelio. Pero también se debe al rechazo más serio de la acción generosa, amorosa y redentora de Dios en Jesucristo.[7]

II. PUNTOS DE VISTA INADECUADOS CON RESPECTO A LA NATURALEZA Y EL ORIGEN DEL PECADO HUMANO

Antes de examinar las respuestas aceptables a la pregunta acerca de la naturaleza del pecado, es menester que tomemos nota de dos puntos de vista inaceptables que a menudo han pretendido contar con el apoyo de la Biblia y de la tradición cristiana.[8]

A. EL PUNTO DE VISTA SEGUN EL CUAL EL PECADO SE DEBE A LA LIMITACION ESENCIAL DEL SER HUMANO O A SU DEBILIDAD POR SER UNA CRIATURA (NATURALISMO FILOSOFICO)

1. Este punto de vista puede basarse en un énfasis exagerado en el concepto veterotestamentario de los seres humanos entendidos como mortales o literalmente como "carne" (en especial, Isa. 40:5-8), dejando de lado la doctrina del Antiguo Testamento sobre el pecado. El Antiguo Testamento describe a los seres humanos como "carne" *(basar)* en el sentido de que son criaturas débiles y mortales. Sin embargo, son otros los principales términos del Antiguo Testamento referidos al pecado. Por consiguiente, este punto de vista quita al pecado el elemento voluntario. Así, los seres humanos pecan por ser criaturas y por ser débiles inherentemente. El énfasis bíblico es más bien que los seres humanos pecan a pesar del hecho de haber sido creados a imagen de Dios.

2. Este punto de vista fue enseñado por Theodore Parker, quien sostuvo que el pecado se relaciona con el progreso moral y espiritual de la humanidad del mismo modo en que las caídas son parte del proceso de aprendizaje por el que pasa un niño cuando empieza a caminar. Por lo tanto, el pecado como desatino moral ayuda a que los seres humanos aprendan cómo vivir moral y espiritualmente.[9] Por el contrario, tanto la Escritura como la experiencia humana dan testimonio del hecho de que los seres humanos aprenden a pecar pecando.[10] Aunque Reinhold Niebuhr escribió mucho acerca de las limitaciones humanas, subrayó que el pecado no ha de ser atribuido a la limitación, sino a que los seres humanos rehúsan admitir su dependencia de Dios y a sus esfuerzos por no reconocer la existencia de esa dependencia. Así,

> toda la interpretación bíblica de la vida y la historia descansan sobre la suposición de que el mundo creado, el mundo de la existencia limitada, dependiente y contingente no es malo a raíz de su carácter finito... No son su limitación, su dependencia y su debilidad las que lo tientan a pecar, sino su ansiedad acerca de estas cosas.[11]

3. Por lo tanto, mientras es verdad que el hombre —en cuanto es finito y es una criatura— está sujeto a la tentación y peca, pero ni su carácter de criatura ni sus limitaciones son en sí la raíz de su pecado. *No* es que los seres humanos son criaturas y por lo tanto pecadores; más bien, es que los seres humanos son criaturas *pero* también pecadores.

B. EL PUNTO DE VISTA SEGUN EL CUAL EL PECADO SE DEBE A LOS APETITOS O LOS INSTINTOS O BIEN EN ULTIMA INSTANCIA A QUE LOS SERES HUMANOS POSEEN CUERPOS (IDEALISMO FILOSOFICO)

1. Este punto de vista se ha basado frecuentemente en un malentendido del término bíblico "carne", especialmente de su uso por parte de Pablo, en particular en Romanos 7—8. Pablo se refirió a haber vivido en el pasado "en la carne" (7:5) como un modo de vida y también a la vida en la "carne" en el presente, es decir a la naturaleza pecaminosa (7:18; 8:5a) Aludió a un conflicto o una guerra entre la "ley de la mente" y la "ley de la carne" y reconoció que servía a la primera con su "mente" y a la segunda con su "carne" (7:23, 25b). Pensar en las "cosas de la carne" significaba la muerte, la enemistad hacia Dios y la incapacidad de agradar a Dios (8:6-8). Lo opuesto de esto es poner la mente en el Espíritu de Dios (8:5b, 6a, 9). En este contexto Pablo también se refirió al hecho de que las "pasiones pecaminosas" estaban activas y que el pecado estaba en sus "miembros" *(melesin)* (7:5, 23). Pero Pablo nunca identificó la "carne" con los "miembros". Es obvio que el uso que hace de la "carne" va mucho más allá de la acepción del término en Isaías 40. Sin embargo, la distinción que traza Pablo entre la "mente" y la "carne" y entre la "carne" y el "Espíritu" no debe identificarse con un dualismo entre el cuerpo y el alma. La "carne" en Romanos 7—8 es una distinción religioso-ética más que el aspecto físico de una distinción física/metafísica. Estos capítulos no presentan el concepto paulino del origen del pecado o de la causa del pecado, sino ven la "carne" como la tendencia pecaminosa dominante en los seres humanos.[12]

---

7 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 26.
8 Ibíd., p.; Thiessen, *ntroductory Lectures in Systematic Theology*, pp. 252-53; Wiley, *Christian Theology*, 2:67-70; Purkiser, ed., *Exploring Our Christian Faith*, pp. 224-31.
9 Theodore Parker, *Theism, Atheism and the Popular Theology*, ed. Charles W. Wendte (Boston: American Unitarian Association, s. fecha), pp. 372-73; Walter T. Conner, "Theodore Parker's Theological System" (fellowship thesis, Rochester Theological Seminary, 1909), pp. 18-19.

10 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 21.
11 *The Nature and Destiny of Man*, 1:178-79.
12 George Barker Stevens, *The Theology of the New Testament*, International Theological Library (New York: Charles Scribner's Sons, 1899), pp. 338-48.

2. El concepto paulino de la "carne" en Romanos 7—8 debe ser interpretado en relación con sus demás enseñanzas. En Gálatas 5:19-23 las "obras de la carne" incluyen lo que hoy llamamos pecados mentales además de los pecados que se expresan corporalmente. El hecho de que Pablo tenía un alto concepto del cuerpo humano puede verse en su desafío a los cristianos en Roma a que presenten sus "cuerpos" como "sacrificio vivo" a Dios (12:1), en su enseñanza a los corintios a los efectos de que su "cuerpo es templo del Espíritu Santo" y de que hay que "glorificar a Dios" en el cuerpo (1 Cor. 6:19, 20), y en su amonestación: "Limpiémonos de toda impureza de cuerpo y de espíritu" (2 Cor. 7:1). La íntima conexión que ve Pablo entre "la carne" y "los miembros" en Romanos 7 bien puede indicar que algunos pecados se expresan por medio del cuerpo humano, pero Pablo no identificó el cuerpo como la fuente del pecado.[13]

3. Romanos 7—8 también debe relacionarse con las enseñanzas de Jesús, especialmente con el hecho de su mayor condenación de los "pecados de la mente" —por usar un término moderno— , es decir del orgullo y de la hipocresía, que de los llamados "pecados del cuerpo".

4. Este punto de vista se ha derivado de y ha sido aumentado por ciertas fuentes no cristianas, aunque haya sido adoptado por algunos cristianos. Estas fuentes incluyen el idealismo griego, con su concepto de la superioridad de la mente por sobre el cuerpo o la materia; el gnosticismo, con su premisa de que la materia es inherentemente malvada; el asceticismo, con su mortificación del cuerpo para que prospere el alma; y el maniqueísmo, con su probable influencia residual sobre la doctrina agustiniana del pecado original.

5. Esta posición ha sido modificada durante la Edad Moderna bajo el impacto del pensamiento evolutivo. Consiguientemente se afirma que el pecado se debe a restos o reliquias del instinto animal en los seres humanos. Así, el pecado es visto como una fase del desarrollo humano, pero se anticipa que con el tiempo desaparecerá gracias al futuro desarrollo. Así, el dualismo entre el alma y el cuerpo da lugar a una secuencia animal/humana.

6. Por lo tanto, no deberíamos concluir que la causa principal del pecado humano es física, pues los seres humanos dan su consentimiento hasta a los pecados más sensuales. La respuesta al problema de la naturaleza y del origen del pecado ha de encontrarse en otra parte.

III. DEFINICIONES DEL PECADO QUE INTENTAN EXPRESAR LA ESENCIA O EL CORAZON DE LA DOCTRINA CRISTIANA DEL PECADO

Parecería posible y de hecho válido investigar los conceptos del pecado tal

---

13 Revere Franklin Weidner, *Biblical Theology of the New Testament,* 2 tomos (New York: Fleming H. Revell Company, 1891), 2:84-85; Willibald Beyschlag, *New Testament Theology,* trad. Neil Buchanan, 2 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1896), 2:27-48; W. T. Conner, *La Fe del Nuevo Testamento* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1951), pp. 306-08 ; Bultmann, *Theology of the New Testament,* 1:232-46; Frank Stagg, *Teología del Nuevo Testamento* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1976) pp. 37-40; Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester, U.K.; Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1981), pp. 171-75.

como se expresan en los diversos tipos de literatura del Antiguo y del Nuevo Testamentos, siguiendo estrictamente el método de la teología bíblica.[14] Pero dado que gran número de estos conceptos se hallan en varios tipos de escritos bíblicos, parece más útil examinar los temas mismos, notando cómo y dónde aparecen en la Biblia. A continuación identificaremos siete definiciones distintas, de las cuales cinco están presentadas claramente en la Biblia.

A. EL PECADO EN CUANTO VIOLACION O DESOBEDIENCIA DEL MANDAMIENTO DIVINO O DE LA LEY DE DIOS

1. Las palabras bíblicas usadas más frecuentemente en relación con el pecado son el verbo hebreo *hata'* y el verbo griego *hamartanein.* Ambos significaban "errar en el blanco" y daban a entender la desviación de una pauta objetiva. Wheeler Robinson dijo que *hata'* significaba salirse de "algún objetivo o sendero".[15] Mientras que para una persona moderna estos verbos hebreos y griegos parecerían de hecho sugerir un error antes que un pecado voluntario y consciente, en el uso bíblico los términos apuntaban a "un error voluntario y culposo".[16]

---

14 Unos pocos teólogos que se dedican al Antiguo Testamento han tratado la doctrina del pecado según los principales tipos de literatura veterotestamentaria: Oehler, *Theology of the Old Testament,* pp. 158-66, 455-59; y von Rad, *Old Testament Theology,* 1:154-60, 263-66; 2:64, 74, 180, 224, 229, 405-6. Sin embargo, la mayor parte de los biblistas veterotestamentarios ha tratado la doctrina fundamentándose en el Antiguo Testamento como un todo: Hermann Schultz, *Old Testament Theology,* trad. J. A. Paterson, 2 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1892), 2:281-313; Charles Piepenbring, *Theology of the Old Testament,* trad. H. G. Mitchell (New York: Thomas Y. Crowell and Company, 1893), pp. 185-201; Davidson, *The Theology of the Old Testament,* pp. 203-35; Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament,* pp. 239-65; Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament,* pp. 51-78; Otto J. Baab, *The Theology of the Old Testament* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1949), pp. 84-113; Paul Heinisch, *Theology of the Old Testament,* trad. William Heidt (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1950), pp. 197-206, 229-42; Paul von Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* 2 tomos, Bibliotheque de Theologie, ser. 3, vol. 2 (Tournai, Bélgica: Desclée and Company, 1956), 2:278-302; Ludwig Köhler, *Old Testament Theology,* trad. A. S. Todd (Philadelphia: Westminster Press, 1957), pp. 166-81; Jacob, *Theology of the Old Testament,* pp. 281-88; Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology,* pp. 209-12; J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), pp. 194-221; y Eichrodt, *Theology of the Old Testament,* 1:374-81; 2:380-495.
Entre los biblistas neotestamentarios que han tratado el tema del pecado según el método de la teología clasificada por tipos de literatura están: Weidner, *Biblical Theology of the New Testament,* 1:210-11; 2:70-83, 104-5, 246-47; Beyschlag, *New Testament Theology,* 1:90-93, 228-30, 346-47, 372-74; 2:49-63, 104-7, 299-301, 437-39, 462-63; Stevens, *The Theology of the New Testament,* pp. 92-103, 187-98, 282-84, 297, 313-16, 349-61, 550-56; David Foster Estes, *An Outline of New Testament Theology* (Philadelphia: Judson Press, 1900), pp. 96-114; Conner, *La Fe del Nuevo Testamento,* pp. 129-33; Bultmann, *Theology of the New Testament,* 1:232-59; 2:21-32; Charles Caldwell Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament* (Chicago: Moody Press, 1959), pp. 47-48, 57-59, 180-84, 293-94, 333-36; Ralph E. Knudsen, *Theology in the New Testament: A Basis for Christian Faith* (Valley Forge, Pennsylvania: Judson Press, 1964), pp. 241-56; Karl Hermann Schelkle, *Theology of the New Testament,* trad. William A. Jurgens, 4 tomos (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1971-78), 1:107, 114-26, 148-52, 156-57; Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament,* trad. John Bowden (London: SCM Press, 1969), pp. 192-98, 226-35, 352-56; Kümmel, *The Theology of the New Testament,* pp. 146-47, 178-85, 288-91; George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 226-27, 228-29, 398-99, 403-4, 405, 472-74, 613-15; Guthrie, *New Testament Theology,* pp. 187-218; Leon Morris, *New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 56-59, 64-66, 178-80, 277-81, 308-9.
15 *The Christian Doctrine of Man,* p. 43.
16 Erickson, *Christian Theology,* p. 568.

2. El Nuevo Testamento griego usaba el sustantivo *parabasis*, derivado del verbo *parabainein*, que significaba "seguir de largo, pasar por encima, transgredir, violar" en referencia a la transgresión de la ley de Moisés (Gál. 3:19; Rom. 2:23; 4:15; Heb. 9:15) y a las transgresiones de Adán (Rom. 5:14) y Eva (1 Tim. 2:14).

3. El Nuevo Testamento y especialmente Pablo utilizaban el sustantivo *paraptoma* para referirse al pecado; el vocablo significaba "caída hacia un lado, desviación, lapso" y se derivaba del verbo *parapiptein*, que significaba "caer al lado de, desviarse del sendero correcto, desviar". El verbo fue utilizado en la Septuaginta como traducción del verbo hebreo *'abar* que significaba "cruzar por encima, seguir de largo". *Paraptoma* es traducido en la versión RVA como "transgresión", "ofensa", "delito" o "pecado" (ver Mat. 6:14, 15; Mar. 11:25; Gál. 6:1, 2; 2 Cor. 5:19; Rom. 4:25; 5:15-18, 20; 11:11, 12; Ef. 1:7; 2:1, 5; Col. 2:13; Stg. 5:16). La palabra ha sido conectada con la traición.[17]

4. El Nuevo Testamento utilizó el sustantivo *anomia*, que se traduce como "maldad", "iniquidad" o "infracción" en Mateo 7:23; 13:41; 23:28; 24:12; 2 Tesalonicenses 1:1-12; y 1 Juan 3:4. Empleó el sustantivo *adikia*, que significa "injusticia" en 2 Tesalonicenses 2:10, 12; Romanos 1:18, 29; 2:8; 3:5; 6:13; Hebreos 8:12; 2 Pedro 2:13, 15 y 1 Juan 1:9; 5:17. *Anomia* se refería "siempre a un quebrantamiento de la ley de Dios en el sentido amplio", "jamás... a un quebrantamiento de la ley en el sentido estrecho de los reglamentos mosaicos".[18]

5. A menudo durante la historia posbíblica del cristianismo la ley moral ha sido interpretada de manera abstracta, aparte de la naturaleza personal y la voluntad de Dios. Consiguientemente, el pecado tendía a ser reducido al "quebrantamiento de reglamentos", lo que traía consigo el peligro del "moralismo".[19] Si el pecado es definido demasiado exclusiva y rígidamente como desobediencia a la ley divina, entonces puede ponerse tanto énfasis en el acto patente del pecado de comisión que se descuida el pecado de omisión o el corazón pecaminoso. La definición del pecado como violación de la ley divina puede ser adecuada únicamente si la ley moral es entendida correctamente como la expresión de la naturaleza y de la voluntad de Dios mismo.

B. EL PECADO EN CUANTO QUEBRANTAMIENTO DEL PACTO CON DIOS

1. Puesto que el concepto del pacto fue muy importante en el pensamiento del Antiguo Testamento no es sorprendente que el pecado se defina o exprese en el Antiguo Testamento como el quebrantamiento del pacto. El verbo hebreo usado más frecuentemente para expresar este quebrantamiento era *parar*, que significa "quebrar". Fue utilizado en el Pentateuco (Lev. 26:15, 16; Deut. 17:2; 31:20) y en los profetas mayores (Isa. 24:5; 33:8; Jer. 31:32; 33:20; Eze. 16:59; 17:19; 44:7). Por ejemplo, la predicción divina antes de la entrada

[17] Ibíd., p. 574.
[18] Ibíd., p. 570.
[19] E. La B. Cherbonnier, *Hardness of Heart: A Contemporary Interpretation of the Doctrine of Sin* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1955), pp. 61-67.

a Canaán fue: "Este pueblo se levantará y se prostituirá tras los dioses extraños de la tierra hacia la cual va. En medio de ella me abandonará e *invalidará mi pacto* que he hecho con él" (Deut. 31:16b). La palabra de Yahvé por medio de Jeremías fue: "La casa de Israel y la casa de Judá han *invalidado mi pacto* que concerté con sus padres" (11:10c). El otro verbo hebreo que transmitía la idea de invalidar el pacto era *'abar*, "pasar por encima". Se encuentra en Josué 7:11a, Jueces 2:20; 2 Reyes 18:12; Oseas 8:1 y Jeremías 34:18a. Oseas informó acerca del veredicto de Yahvé: "Pero ellos *violaron el pacto*, cual Adán" (6:7a). Walther Eichrodt trazó la existencia paralela en la historia de Israel de dos líneas doctrinales con respecto al pacto: una que aseguraba que el pacto continuaría y otra que aseveraba que sería revocado. Con respecto a la época de Jeremías comentó: "Así como la existencia del pacto en la época del éxodo de Egipto magnifica la gracia condescendiente de Dios, la ingratitud es lo que resume el quebrantamiento del pacto por parte del pueblo."[20]

2. En el Nuevo Testamento, el concepto del pecado entendido como violación del pacto es mucho menos prominente que en el Antiguo Testamento. Aparentemente es el sentido de la palabra *asynthetous*, "desleales" en Romanos 1:31. Podría traducirse como "quebrantadores del pacto" pues la palabra se deriva de *syntithemi*, "juntar o unir en un pacto", con el prefijo privativo alfa.

C. EL PECADO EN CUANTO REBELION VOLUNTARIA Y ORGULLOSA PARA CON DIOS O ALEJAMIENTO DE DIOS

1. El término *pesa'* en el Antiguo Testamento, que a menudo se ha traducido como "transgresión", puede ser expresado más precisamente con la palabra "rebelión". Norman H. Snaith sostuvo que *pesa'* proveía el sentido religioso del pecado en contraposición a una violación ética, y describió este sentido religioso con el término "teófugo" *(theofugal)*.[21] El Antiguo Testamento empleaba también otras palabras hebreas para expresar la idea de la rebelión.[22]

2. La Biblia, especialmente en el Pentateuco, registra tres rebeliones israelitas notables entre el Exodo de Egipto y la entrada a Canaán. En primer lugar tuvo lugar la rebelión en Refidim que se llamó Masá ("prueba") y Meriba ("altercado" o "rebelión"), cuando faltó el agua y hubo murmuraciones y críticas en contra de Moisés (Exo. 17:1-7; Deut. 33:8; Sal. 95:7b-11; Heb. 3:7—4:11). En el pasaje de Hebreos, *apostenai* (3:12) significa "apartarse" y la palabra "provocación" *(parapikrasmos)* (3:8, 15) se deriva del verbo *parapikrainein*, que significa "provocar, exasperar, indignar y se emplea en el 3:16. El pasaje (3:15; 4:7) también cita dos veces del Salmo 95:8 la advertencia: "No endurezcáis vuestros corazones." En segundo lugar tuvo lugar la rebelión en el monte Sinaí, cuando se hizo un becerro de oro (Exo. 32:1-35; Deut. 9:6-21). Se hace referencia a "un pueblo de dura cerviz" (Exo. 32:9), a "un pecado tan

[20] *Theology of the Old Testament*, 1:457-67, 58-61, esp. 59.
[21] *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, pp. 60, 63-64.
[22] Erickson, *Christian Theology*, p. 572.

grande" (Exo. 32:21, 30) y a "un pueblo de dura cerviz" (Deut. 9:6, 13) que "provocó a ira" a Dios (Deut. 9:7) y fue "rebelde para con Jehovah" (Deut. 9:7). El pecado de la rebelión en este caso se unió con el pecado de la idolatría. En tercer lugar, tuvo lugar la rebelión en Cades-Barnea, cuando se recibieron los informes de los espías que habían entrado a la tierra de Canaán y se propuso volver a Egipto (Núm. 13:1—14:38; 32:8-13); Deut. 1:26-40). También tuvieron lugar rebeliones menores en Tabera (Núm. 11:1-3) y en Quibrot-hataavah (Núm. 11:31-34).

3. El Nuevo Testamento empleó términos que indicaban la desobediencia rebelde. El sustantivo *apeitheia*, que significa "desobediencia", fue utilizado en Efesios 2:2c y 5:6c así como sus cognados en Tito 1:6c y 3:3a (el adjetivo) y 1 Pedro 2:8b y 3:20a (el verbo). El verbo *apostenai*, "apartarse" se usó en la parábola del sembrador (Luc. 8:13) y como cita en Hebreos 3:12. El verbo *apostasia* (defección, separación) se traduce con su homónimo castellano con un sentido escatológico en 2 Tesalonicenses 2:3.

4. Agustín de Hipona, en su comentario sobre el Salmo 19, declara que el orgullo se originó con la "apostasía de Dios".[23] Juan Calvino, siguiendo a Agustín, escribió:

> Así, la infidelidad estuvo en la raíz de la rebelión. De la infidelidad surgieron luego también la ambición y el orgullo, juntamente con la ingratitud... Con el tiempo, la infidelidad le abrió la puerta a la ambición y la ambición engendró la rebelión, la pérdida de temor a Dios y el libre ejercicio de la lascivia.[24]

D. EL PECADO EN CUANTO IDOLATRIA O LA ADORACION DE LA CRIATURA O DE LO CREADO —YA SEAN OTRAS CRIATURAS O LOS MISMOS SERES HUMANOS— EN LUGAR DE LA ADORACION DEL CREADOR

1. El Antiguo Testamento aludió con frecuencia a la idolatría como pecado y como total locura. La torre de Babel había de ser construida por el siguiente motivo: "Hagámonos un nombre" (Gén. 11:4c). El primer mandamiento del decálogo prohibía la adoración de "otros dioses" (Exo. 20:3; Deut. 5:7). Los ídolos hechos y adorados por los seres humanos carecen totalmente de vida (Sal. 115:4-8; Isa. 40:18-20).

2. El comentario más preciso y enfático de Pablo acerca de la idolatría fue en el contexto de su descripción del mundo gentil (Rom. 1:22-25):

> Profesando ser sabios se hicieron fatuos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una imagen a la semejanza de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles. Por tanto Dios los entregó... [porque] cambiaron la verdad de Dios por la mentira y veneraron y rindieron culto a la creación antes que al Creador, ¡quien es bendito para siempre!

[23] *Expositions on the Book of Psalms*, Psalm 19, parr. 14 (NPNF, 1ra. ser., 8:56).
[24] *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), trad. Henry Beveridge, 2.1.4.

El sustantivo *asebeia*, que significa "impiedad" o "irreverencia", se deriva del verbo *sebein* ("adorar, rendir culto") y juntamente con sus cognados verbales y adjetivales se emplea en Romanos, 2 Pedro y Judas en relación con la falta de verdadera adoración.[25]

3. Numerosos teólogos cristianos han definido el pecado como idolatría. Según Martín Lutero: "Aquello a lo que tu corazón se adhiere y en lo cual confía, es —digo— en realidad tu Dios".[26] Juan Calvino trató la veneración idolátrica de las imágenes en una polémica anticatólica, contrastándola con la adoración del verdadero Dios trino.[27] Reinhold Niebuhr declaró: "La definición más clásica del pecado en el Nuevo Testamento, la de San Pablo [es la siguiente]... El pecado del hombre es que trata de hacerse a sí mismo Dios".[28] Según Emil Brunner, el rechazo de la revelación general por parte de la humanidad "se torna la fuente de la vanidad de la idolatría".[29] Edmond La Beaume Cherbonnier (1918) afirmó:

> Según la Biblia, el pecado se define correctamente como una lealtad equivocada o por usar la palabra técnica, como idolatría.
>
> ....
>
> Pues el pecado es simplemente otra palabra que significa lealtad a un falso dios. Puede intercambiarse indistintamente con la palabra "idolatría". Por tanto, la teología cristiana a menudo la iguala con la incredulidad, no en el sentido de "no creer" sino en el sentido de confiar en el dios equivocado.[30]

Cherbonnier profundizó el tema de la dureza de corazón entendida como "marca característica de la idolatría".[31] Para John Macquarrie, el pecado entendido como idolatría tenía una base ontológica.

> El pecado básico es de hecho la idolatría, el esfuerzo por fundar la vida... y darle sentido solamente sobre la base de entidades finitas, excluyendo al Ser. Llamamos este olvido del Ser "idolatría" porque los seres han suplantado el Ser, las criaturas han tomado el lugar de Dios... Como la fe, ella [la idolatría] es una actitud comprometida y de hecho... es una especie de perversión de la fe... Pero la tentación del hombre de idolatrizarse y transformarse en su propio Dios ha alcanzado proporciones abrumadoras en la actual era tecnológica...[32]

Millard Erickson define a la idolatría, más que la sensualidad, el egoísmo o el orgullo, como la "esencia del pecado".[33]

[25] Erickson, *Christian Theology*, p. 569.
[26] *Large Catechism* 1.1., en *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trad. y ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1959), p. 365.
[27] *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), 1.11-13.
[28] *The Nature and Destiny of Man*, 1:150.
[29] *Revelation and Reason*, p. 65.
[30] *Hardness of Heart*, pp. 13, 42.
[31] Ibíd., pp. 45-58.
[32] *Principles of Christian Theology*, pp. 238-39.
[33] *Christian Theology*, pp. 577-80.

E. EL PECADO EN CUANTO INCREDULIDAD, O LA FALTA DE FE Y CONFIANZA EN EL VERDADERO DIOS

1. El Antiguo Testamento no contiene un concepto muy desarrollado relativo a la falta de fe o la falta de confianza en Yahvé Dios, pero existen algunas menciones del verbo hebreo *'aman*, que significa "creer" o "permanecer firme", acompañado por la partícula negativa (Núm. 20:12; Deut. 1:32; 9:23; 2 Rey. 17:14; Sal. 78:22, 23).

2. En el Nuevo Testamento, la falta de fe generalmente indicaba el rechazo deliberado de la revelación de Dios en Jesús y por consiguiente de Jesús mismo. La incredulidad es una temática central del Evangelio de Juan. De hecho: "El que cree en él no es condenado; pero el que no cree ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios" (3:18b). A veces la incredulidad se dirigía a las obras o los milagros de Jesús (10:25a, 26; 10:38a; 12:37, 39); y en otras ocasiones apuntaba a Jesús mismo (8:45, 46b; 16:9). La incredulidad también se describió como ceguera (9:39).

3. La incredulidad también fue presentada en el Nuevo Testamento en su forma intensiva, a saber: la blasfemia en contra del Espíritu Santo (Mat. 12:22-32); "un corazón malo de incredulidad" (Heb. 3:12); el pecado deliberado después de haber recibido el mensaje de la verdad (Heb. 10:26-29) y el "pecado de muerte" (1 Jn. 5:16c). "Para mucha gente en el mundo moderno" —escribió Alan Richardson— "decir que la incredulidad es un pecado parece muy duro, pero es consistentemente el punto de vista bíblico".[34]

4. La incredulidad no es el rechazo de las formulaciones dogmáticas posbíblicas acerca de la persona de Jesús como el Hijo de Dios encarnado sino el rechazo de Jesús mismo como el Hijo y la Palabra de Dios, el Revelador y el Redentor. Implica haber estado expuesto a la luz y la verdad de Dios en Jesucristo así como haber rechazado deliberadamente esa luz y esa verdad. Piet J. A. M. Schoonenberg, S.J. (1911-) ha definido el pecado humano como la continuada resistencia al Espíritu Santo que llegó a su punto culminante en la crucifixión de Jesús.[35] Dallas M. Roark ha optado por las expresiones "desobediencia incrédula" o "desobediencia en la incredulidad".[36]

A continuación consideraremos dos definiciones modernas del pecado que no se relacionan tan directamente con términos o pasajes bíblicos específicos.

F. EL PECADO EN CUANTO EGOISMO

Ciertos teólogos protestantes modernos, especialmente en los Estados Unidos de América y en Gran Bretaña, le han dado una alta prioridad a la definición del pecado como egoísmo humano. Alvah Hovey (1820-1903) con-

---

[34] *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Row, 1958), p. 31.
[35] *Man and Sin: A Theological View*, trad. Joseph Donceel, S.J. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1965), pp. 23-24.
[36] *The Christian Faith*, pp. 214-15.

sideraba que "darle preferencia al yo por sobre Dios" da cuenta de "casi todo y quizá todo el pecado".[37] Según James Orr, el pecado "es la exaltación del yo en contra de Dios: el establecer la voluntad propia en contra de la voluntad de Dios: lo que en el fondo es egoísmo".[38] A. H. Strong afirmó que "el principio esencial del pecado" es "el egoísmo". "Por egoísmo queremos decir no solamente el exagerado amor por sí mismo que constituye la antítesis de la benevolencia, sino la elección del yo como el fin supremo que constituye la antítesis del supremo amor a Dios".[39] Tal definición del pecado como egoísmo hace que el egoísmo sea muy parecido a la idolatría. La definición del pecado como egoísmo fue especialmente importante entre los adherentes al "evangelio social". Walter Rauschenbusch se refirió a "tres formas del pecado —la sensualidad, el egoísmo y la impiedad"— como "estados ascendentes que se van expandiendo, en los que pecamos en contra de nuestro ser más elevado, en contra de lo bueno en los hombres y en contra del bien universal". Pero prosiguió: "El pecado es esencialmente el egoísmo. Esta definición está más en armonía con el evangelio social que con un tipo de religión individualista."[40]

Algunas variantes de la definición del pecado entendido como egoísmo han tendido a hacer del pecado algo demasiado antropocéntrico. El egoísmo puede bastar como definición del pecado solamente si se concibe como la afirmación de la voluntad propia en oposición a la voluntad divina y no solamente como contraria al bienestar del prójimo.

G. EL PECADO EN CUANTO ACIDIA O APATIA

Harvey Gallagher Cox (1929-), teólogo de los bautistas del norte de EE. UU. de A. y profesor en la Universidad de Harvard, ha criticado la prevalencia del concepto del pecado entendido como rebelión orgullosa, es decir del ser humano visto como un "sedicioso insolente sacudiendo el puño", argumentando que se trata de un concepto más griego y burgués que bíblico. Ha optado por la "acidia" como el concepto contemporáneo clave con respecto al pecado. El vocablo "acidia" en castellano proviene de la palabra latina homónima, que a su vez se deriva del sustantivo griego *akedos*, compuesto por la partícula "a" (no) y "kedos" (importar). Por consiguiente, el significado básico es el "no me importa", la apatía. Los Padres de la iglesia incluían la "acidia" en la lista de los siete pecados mortales o capitales juntamente con el orgullo, la codicia, la lujuria, la ira, la glotonería y la envidia.[41] Según Cox, la acidia

---

[37] *Manual of Christian Theology* (2da. ed., New York: Silver, Burdett and Company, ca. 1900), pp. 160-62.
[38] *God's Image in Man*, p. 217.
[39] *Systematic Theology*, pp. 567-73, esp. 567.
[40] *A Theology for the Social Gospel*, pp. 47, 50.
[41] Billy Graham, *The 7 Deadly Sins* (Grand Rapids: Zondervan, 1955); Karl A. Olson, *Seven Sins and Seven Virtues* (New York: Harper and Bros., 1962); Donald Capps, *Deadly Sins and Saving Virtues* (Philadelphia: Fortress Press, 1987); H. Stephen Shoemaker, *The Jekyll and Hyde Syndrome: A New Encounter with the Seven Deadly Sins and Seven Lively Virtues* (Nashville: Broadman Press, 1987).

significa la negativa ya sea firme o lánguida de vivir a la par de la humanidad esencial que se posee[,]... el letárgico desinterés en disfrutar de las delicias o de compartir las responsabilidades de ser "plenamente humanos".[42]

La acidia es la abdicación por parte de la humanidad de la responsabilidad de la *gubernatio mundi* humana.

> Necesitamos comenzar a reformular una doctrina bíblica del pecado que tenga sentido en el mundo moderno, con sus Eichmann que cumplen su deber y sus Martin Luther King que quebrantan las leyes, que sea al mismo tiempo más cercana a la Biblia que la que tenemos ahora...[43]

La doctrina de Cox del pecado entendido como acidia es un agregado importante a nuestra concepción del pecado, aunque por supuesto la idea de la acidia como algo pecaminoso es muy antigua. Es más una expresión del pecado de omisión que del pecado de comisión. Pero no llega a ser adecuada como principal vía de acceso a la idea del pecado y ciertamente no alcanza para definir el pecado total o exclusivamente.

Nuestra examinación de los conceptos esenciales o centrales a la naturaleza del pecado ha abarcado la desobediencia/violación de los mandamientos/de la ley de Dios, el quebrantamiento del pacto o la infidelidad al mismo, la rebelión deliberada u orgullosa, la idolatría o la adoración de la criatura, la incredulidad, el egoísmo y la acidia o la apatía. La lista no pretende ser completa. El cristiano contemporáneo no está forzado a optar por una sola definición, ni siquiera por dos o tres. Aunque algunas definiciones pueden considerarse más básicas o centrales que otras, todas pueden servir en alguna medida para explicar el pecado.

IV. PREGUNTAS ACERCA DE LA NATURALEZA Y DEL SIGNIFICADO DEL PECADO

A. EL PECADO ¿ES NATURAL O CONTRARIO A LA NATURALEZA?

El problema reflejado en esta pregunta involucra la correcta correlación de los seres humanos en cuanto criaturas, el pecado humano y la universalidad del pecado entre los seres humanos. El pecado no es "natural" en el sentido de que Dios haya creado a los seres humanos como pecadores. Más bien, Dios declaró que toda su creación era "buena". El pecado tiene que ser explicado en base a las acciones volutarias de las criaturas humanas. En este sentido el pecado es "antinatural", pues es contrario al orden y al diseño divino de la creación. Ciertos teólogos luteranos posteriores a la Reforma, en especial Matthias Flacius (1520-75) se acercaron peligrosamente a la idea de que

[42] *God's Revolution and Man's Responsibility* (Valley Forge, Pennsylvania: Judson Press, 1965), pp. 41-43. Según Cox: "Dios ha colocado el timón de la historia en la mano del hombre, pero el hombre se ha acostado en su hamaca paraguaya y ha dejado que los vientos y las mareas vayan arrastrando su navío" (p. 39).

[43] Ibíd., pp. 48, 42.

el pecado es natural en todo sentido.[44] Cherbonnier ha concluido que "se concibe erróneamente del pecado como algo intrínseco de la naturaleza humana".[45] Por el otro lado, el pecado es "natural" en el sentido que la prevalencia o la universalidad del pecado entre los seres humanos hace que lo pecaminoso parezca ser el orden natural. Fue aparentemente con este último sentido en mente que Pablo reflexionó sobre la vida pasada de los cristianos: "Por naturaleza éramos hijos de ira, como los demás" (Ef. 2:3b). Calvino parece haber contestado nuestra pregunta desde dos perspectivas distintas al escribir que "el hombre es corrompido por una depravación natural, pero ésta no provino de la naturaleza".[46]

B. EL PECADO ¿ES SIEMPRE TOTALMENTE DELIBERADO, VOLUNTARIO Y CONSCIENTE?

Existe un punto de vista cristiano, expresado fuerte y explícitamente en especial por la tradición metodista, que ha insistido en el papel de la voluntad y del conocimiento de la ley divina en lo que al pecado se refiere. John Wesley escribió:

> En un sentido estricto, nada es pecado salvo una transgresión voluntaria de una ley de Dios conocida. Por lo tanto, todo rompimiento de la ley del amor es pecado; y nada más lo es, propiamente hablando.[47]

El mismo ejercicio de la voluntad fue reiterado por el teólogo británico Frederick Robert Tennant, quien definió el pecado como "una actividad de la voluntad, expresado en un pensamiento, una palabra o un hecho contrarios a la conciencia del individuo, a su noción de lo que es bueno o correcto, a su conocimiento de la ley moral o a la voluntad de Dios".[48]

Sin embargo, recientemente este ejercicio obligatorio de la voluntad ha sido cuestionado en la misma tradición wesleyana. Algunos autores piensan que este cuestionamiento resulta del tratamiento del inconsciente en las novelas de Fedor Dostoeivski y de la indagación del inconsciente por parte de la psicología freudiana. El metodista inglés Frederic Greeves (1903-), ha sostenido la existencia de cierta ignorancia en el acto de pecar.[49] ¿Acaso el Antiguo Testamento no distinguía entre el pecado "por inadvertencia" (Lev. 4:2, 22, 27; 5:18; Núm. 15:22-29) y el pecado "con altivez" (Núm. 15:30), siendo que los sacrificios servían un propósito solamente en el caso de los primeros? ¿Acaso Agustín de Hipona no distinguía entre los "errores" que no siempre son pecados aunque sean males por un lado y los pecados en el sen-

[44] G. Kawerau, "Flacius, Matthias", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 4:322-23.

[45] *Hardness of Heart*, pp. 68-84.

[46] *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), trad. Henry Beveridge, 2.1.11.

[47] "Letter CCCCXIX, June 16, 1772", *Works*, 14 tomos (London: Wesleyan Conference Office, 1872), 12:394.

[48] *The Origin and Propagation of Sin* (Cambridge: University Press, 1902), p. 160.

[49] *The Meaning of Sin* (London: Epworth Press, 1956).

tido estricto por el otro?[50] Robert Newton Flew (1886-1962), otro metodista inglés, que difiere tanto con Wesley como con Tennant, ha subrayado: "Nuestros peores pecados a menudo son aquellos de los cuales no somos conscientes."[51] Greeves ha observado que "el problema de la *ignorancia* humana no es el mismo problema que el de la *impotencia* humana; nuestra ignorancia de lo que está 'bien' es la inquietud que pesa más sobre nuestro pensamiento actual, mientras que lo que más preocupaba a los autores del Nuevo Testamento y a la mayoría de los grandes maestros de la iglesia era la incapacidad del hombre de hacer la voluntad de Dios". Finaliza: "El pecado consiste, entonces, en este rechazo consciente o inconsciente de Dios como tal".[52] Reinhold Niebuhr también declaró: "Así, el pecado es tanto inconsciente como consciente."[53]

Sin embargo, es necesario que se avance con cautela en relación con la reciente aceptación de la idea del pecado inconsciente. Es menester preguntar y quizá seguir preguntando: ¿Cómo se relaciona el pecado de la ignorancia con la responsabilidad humana ante Dios?

C. ¿DEBEMOS HABLAR DEL "PECADO" O DE LOS "PECADOS"?

En realidad, ambos términos son correctos y apropiados. Bíblica, ética y teológicamente puede hablarse tanto de "pecado" como de "pecados". Por un lado, el "pecado" (en singular) es una actitud o un estado. Los rabinos tenían su doctrina de *yeser ha-ra'* o "imaginación malvada", especialmente en la Misnáh y quizá también en el libro de Eclesiástico. Su doctrina probablemente se derivaba de Génesis 6:5 y 8:21.[54] En su enseñanza Jesús subrayaba la motivación y no meramente el acto manifiesto de pecado. Esto puede observarse especialmente en el Sermón del monte en los dichos que contienen el "habéis oído que fue dicho... pero yo os digo":

Mateo 5:21, 22	Homicidio	→	Enojo
Mateo 5:27, 28	Adulterio	→	Lascivia
Mateo 5:33, 34	Jurar falsamente	→	No jurar
Mateo 5:38, 39	Represalia	→	No resistir
Mateo 5:43, 44	Amor al prójimo	→	Amor al enemigo

Jesús enseñó que el carácter del árbol determina el carácter de su fruto (Mat. 7:17) y le dio más importancia a la contaminación del interior que a la contaminación externa de los fariseos (Mar. 7:15). En la enseñanza de Jesús, "la cualidad moral del hecho es según la calidad del motivo".[55] El Evangelio

[50] *Enchiridion*, 22.
[51] *The Idea of Perfection in Christian Theology: An Historical Study of the Christian Ideal for the Present Life* (London: Oxford University Press, 1934), p. 333.
[52] *The Meaning of Sin*, pp. 28, 132.
[53] *The Nature and Destiny of Man*, 1:265.
[54] George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim*, 3 tomos (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1927-30), 1:479-96; Sydney Cave, *The Christian Estimate of Man* (London: Gerald Duckworth and Company, Ltd., 1944), p. 16, n. 1.
[55] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 39.

de Juan subrayó la singularidad del pecado o del estado pecaminoso en 1:29b: "¡He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo!"

Por el otro lado, los "pecados" (en plural) son hechos o actos u omisiones, tanto casuales como habituales. El Antiguo Testamento hizo hincapié e identificó los pecados como actos o hechos y el Nuevo Testamento continuó con el mismo esquema, intensificando al mismo tiempo la idea del pecado (en singular). El Nuevo Testamento contiene varios pasajes que constituyen catálogos o listas de pecados particulares; especialmente dignos de atención son Romanos 1:29-31, que contiene una lista de 21 pecados y Gálatas 5:19-21, que cita 15 "obras de la carne". Frederick Clifton Grant ha elaborado una lista alfabética de 115 pecados mencionados en el Nuevo Testamento, "sin contar las duplicaciones".[56]

Así, tanto el "pecado" como los "pecados" son esenciales a la concepción bíblica del pecado. Las motivaciones pecaminosas tienen como consecuencia las acciones pecaminosas. Las acciones o las omisiones o los hechos pecaminosos establecen el esquema o el hábito que constituye el estado pecaminoso.

D. LOS PECADOS ¿DEBEN SER CLASIFICADOS?

El judaísmo tardío inmediatamente anterior a la época de Jesús hizo "un creciente esfuerzo por distinguir entre distintos tipos de pecados".[57] La dogmática y la teología moral católica romana ha distinguido desde hace siglos entre pecados "mortales" y "veniales".[58] Pero aun en tal sistema la identificación real o la clasificación de los pecados particulares depende del conocimiento y de la voluntad del pecador. Los esfuerzos por desarrollar una clasificación estricta o rígida de los pecados tienden a engañar o a ser infructuosos y por lo tanto no son recomendables.[59]

Hemos investigado ciertos puntos de vista inadecuados con respecto a la naturaleza del pecado, estudiado siete definiciones distintas de la naturaleza del pecado y respondido brevemente a cuatro preguntas relativas al pecado. Sin embargo, nuestros mejores esfuerzos por describir y definir la naturaleza del pecado no quitan el misterio inherente al pecado mismo.

[56] *An Introduction to New Testament Thought* (New York: Abingdon Press, 1950), pp. 176-77.
[57] Greeves, *The Meaning of Sin*, p. 97.
[58] E. J. Mahoney, "Sin and Repentance", en Smith, ed. *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 925-29, 945-52.
[59] Un punto de vista protestante que favorece tales clasificaciones ofrece Pieper, *Christian Dogmatics*, 1:564-77.

35

EL ESTADO ORIGINAL Y LA CAIDA DE LA HUMANIDAD

Habiendo considerado la naturaleza y el significado del pecado, dirigiremos ahora nuestra atención a la pregunta acerca de su origen, es decir, ¿de dónde vino? La expresión "origen del pecado" no ha de entenderse como sinónimo de la expresión "pecado original". Esta última es un tecnicismo teológico utilizado por primera vez por Agustín de Hipona, que significa culpa original y tiene que ver con la relación entre el pecado de Adán y Eva y el pecado de toda la humanidad. Trataremos el "pecado original" en el capítulo siguiente.[1] La expresión "origen del pecado" en este contexto significa el comienzo efectivo del pecado entre los seres humanos o en toda la creación de Dios.

James Stuart Stewart (1896-) sugirió que el apóstol Pablo había formulado una triple respuesta al problema del origen del pecado: (1) Que el pecado tuvo su origen en una elección humana o "de la carne" (Rom. 7:25; 8:3); (2) que el pecado se derivó de la opción pecaminosa de los primeros seres humanos, Adán [y Eva] (Rom. 5:12-21); y (3) que el pecado se originó en la rebelión de seres supermundanos (Ef. 2:2; 6:12).[2] Si suponemos que Stewart ha interpretado correctamente a Pablo, podemos preguntar si se trata de tres respuestas separadas, como pensaba Stewart, o si no son más bien tres fases de una sola respuesta amplia. Además, puede preguntarse si Pablo estaba reflejando toda la Escritura al ofrecer tales respuestas.

Previamente estudiamos la doctrina de Satanás[3] y exploramos el concepto paulino de la "carne".[4] Ahora se torna necesario contender más directamente con las decisiones pecaminosas de Adán y Eva. La Biblia presenta el pecado, al menos principalmente, como una decisión voluntaria de los seres humanos. Aun la universalidad del pecado tal como es enseñada en la Biblia no quita la voluntad y la responsabilidad individual. Sin embargo, la dominación del pecado en la humanidad permite que enfoquemos nuestra atención sobre el pecado de los progenitores de la humanidad. Según Génesis 3, Adán y Eva fueron llevados al pecado no solamente por su decisión voluntaria sino también por la tentación de la serpiente que la teología cristiana,

[1] Ver cap. 36.
[2] *A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Religion* (London: Hodder and Stoughton; New York: Harper, 1935), p. 106.
[3] Ver cap. 29.
[4] Ver cap. 34, I, B, 1 y 2.

por medio del Apocalipsis del Nuevo Testamento, ha identificado como Satanás o el diablo.

¿Cómo era la existencia humana antes del advenimiento del pecado? ¿Cómo cambió la existencia humana después del advenimiento del pecado? Estos son los temas teológicos conocidos como el estado original y la caída de la humanidad. Luego de citar los pasajes bíblicos pertinentes, concentraremos nuestra atención sobre dos aspectos del tema: su historicidad y su naturaleza.

I. PASAJES BIBLICOS

Antes de haber intentado localizar los diversos pasajes bíblicos que se refieren específicamente al estado original y a la caída de los seres humanos, sería fácil suponer que los textos son numerosos, pero no es así. Solamente hay unos pocos pasajes. Obviamente, el más importante se compone de las porciones pertinentes de Génesis 1—3.

> Dios vio todo lo que había hecho, y he aquí que era muy bueno... Entonces la mujer vio que el árbol era bueno para comer, que era atractivo a la vista y que era árbol codiciable para alcanzar sabiduría. Tomó, pues, de su fruto y comió, y también dio a su marido que estaba con ella, y él comió... Y Jehovah Dios lo arrojó del jardín de Edén, para que labrase la tierra de la que fue tomado (1:31a; 3:6, 23).

Ezequiel 28:11-19, que ya consideramos en el contexto de la doctrina de Satanás,[5] cualquiera sea la conclusión a la que se llegue con respecto a la identidad del que se describe, pertenece a la lista de textos, pues habla de la perfección (v. 12), del Edén (v. 13), de la perfección hasta el día en que llegó la "maldad" (v. 15) y de la expulsión "del monte de Dios" (v. 16b). En 1 Corintios 15:21, 22 Pablo aludió directamente al primer pecado refiriéndose dos veces a la muerte que vino por medio de Adán. En 2 Corintios 11:3 hizo referencia a cómo la serpiente engañó a Eva para reforzar analógicamente el hecho de que los cristianos estaban extraviándose "de la sencillez y la pureza que debéis a Cristo". En Romanos 5:12a, 15b, 16b, 17a, 18a y 19a se encuentran seis referencias al pecado de Adán:

> Por esta razón, así como el pecado entró en el mundo por medio de un solo hombre... Porque si por la ofensa de aquel uno murieron muchos... el juicio, a la verdad, surgió de una sola ofensa para condenación... Porque si por la ofensa de uno reinó la muerte por aquel uno... Así que, como la ofensa de uno alcanzó a todos los hombres... Porque como por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron consituidos pecadores...

En 1 Timoteo 2:14 hay una afirmación cuya intención es poner énfasis en que las mujeres no deben enseñarles a los varones en la iglesia: "Además, Adán no fue engañado; sino la mujer, al ser engañada, incurrió en transgresión."

[5] Ver cap. 29, I, A, 2, c.

II. LA REALIDAD Y LA HISTORICIDAD DEL ESTADO ORIGINAL (SIN PECADO) Y DE LA CAIDA DE LA HUMANIDAD

Este tema ha sido uno de los más controvertidos de la teología cristiana en el siglo XX, especialmente entre los protestantes. Con respecto a tal estado y a la caída han surgido tres posiciones principales.

A. LA NEGACION POR PARTE DEL PROTESTANTISMO LIBERAL TANTO DE LA REALIDAD Y LA HISTORICIDAD DE UN ESTADO ORIGINAL COMO DE LA CAIDA DE LA HUMANIDAD

El liberalismo teológico de diversos tipos a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX tendía a concluir que la ciencia de la evolución había hecho insostenible tanto la idea del Edén histórico y de una caída histórica como la idea de una caída real de la humanidad en sentido alguno. F. R. Tennant, autor de tres importantes monografías[6] sobre la doctrina del pecado a comienzos del siglo XX, puede ser considerado un exponente importante o representativo de la reinterpretación que hizo el protestantismo liberal de la caída de la humanidad y de la doctrina del pecado como respuesta a la ciencia de la evolución. Tennant planteó la pregunta:

> En vez de recurrir a una existencia hipotética previa o a una autodecisión extratemporal, ¿podemos encontrar el fundamento de la posibilidad y de la ocasión para el pecado en nuestra constitución natural, que se considera el resultado perfectamente normal de un proceso de desarrollo por el cual ha pasado la raza previamente a la adquisición de una personalidad moral plena; y podemos atribuir el ascenso del mal en sí simplemente a la dificultad de la tarea con la que se ha topado todo individuo del mismo modo: la tarea de obligarle a su naturaleza orgánica heredada a obedecer una ley moral que solamente ha podido discernir gradualmente?[7]

Mary Frances Thelen (1911-) proveyó un resumen[8] de la triple crítica de Tennant a la doctrina tradicional de la caída, que era en realidad una crítica a la doctrina del "pecado original".[9] Previamente a su triple crítica, fustigó la doctrina del pecado original sosteniendo que "no es de manera alguna pecado, puesto que una predisposición al pecado heredada o de algún modo anterior a la actividad volitiva del individuo, es algo por lo cual no se lo puede responsabilizar o declarar culpable".[10] La primera crítica de Tennant a la idea de una caída histórica era que tal enseñanza había sido invalidada o rescindida por la ciencia moderna. Solamente en una fase tardía de su evolución los seres humanos llegaron a tener una conciencia y solamente entonces pudieron pecar. El pecado es, por lo tanto, "una especie de 'retraso' espiritual o reliquia biológica", "la supervivencia o el abuso de hábitos y tendencias" de su pasado animal.[11] En segundo lugar, Tennant negó la existencia de una " 'corrupción de la voluntad' o 'inclinación al pecado' como las que trata de explicar la doctrina de la caída". De hecho, la "universalidad del pecado real" puede ser explicada muy bien por la "dificultad de la impecabilidad". Además, "una inclinación al bien" es tan lógica como una "inclinación al mal" y cualquier "inclinación al mal", para ser efectiva, tendría que esperar hasta la adquisición relativamente tardía de la volición por parte de la humanidad. En tercer lugar, la "solidaridad para hacer el mal" de toda la humanidad, "aunque es real, se explica suficientemente reconociendo el fenómeno de la herencia física y la herencia social del *material* del pecado, sin que se requiera la herencia directa de una mancha en la voluntad". Tennant trató de reconciliar las ideas de Agustín de Hipona con las de Pelagio de manera que se pudiera concluir que "mientras la herencia afecta nuestra perspectiva de innumerables maneras... no controla la voluntad misma. La voluntad es libre".[12] Tennant ofreció una definición esencialmente ética más que religiosa del pecado, poniendo énfasis en la ley moral y la responsabilidad. En su opinión la universalidad del pecado "no era una deducción *a priori* sino una generalización empírica que solamente es una verdad aproximada", pues ha habido excepciones: niños que mueren antes de ser capaces de actuar moralmente, Jesús y otros que no han pecado.[13]

James Orr resumió la posición del protestantismo liberal afirmando: "El mito de la caída del hombre es reemplazado por la teoría científica del ascenso del hombre."[14]

B. LA NEGACION POR PARTE DEL PROTESTANTISMO NEOORTODOXO DE UN ESTADO ORIGINAL IMPECABLE Y DE LA CAIDA DE LA HUMANIDAD Y SU AFIRMACION DE LA CAIDA INDIVIDUAL, EXISTENCIAL DE TODO SER HUMANO

Los teólogos neoortodoxos aceptaban el veredicto de que la ciencia de la evolución y Génesis 1—3 eran completamente incompatibles e irreconciliables, y que por consiguiente un cristiano del siglo XX debía optar por uno o por el otro.

1. Emil Brunner sostuvo que "Adán en el Paraíso" no podía ser reconciliado con una visión poscopernicana del tiempo y del espacio; es sorprendente que no haya mantenido que no podía reconciliarse con una vía de acceso posdarwiniana a los orígenes humanos. Consiguientemente, Adán en el Paraíso, un concepto que en la opinión de Brunner había sido plasmado por Agustín de Hipona, estaba "conectado históricamente con la historia del pueblo de

[6] *The Origin and Propagation of Sin; The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin* (Cambridge: University Press, 1903); and *The Concept of Sin* (Cambridge: University Press, 1912).
[7] *The Origin and Propagation of Sin*, p. 81.
[8] *Man as Sinner in Comtemporary American Realistic Theology* (New York: King's Crown Press, 1946), pp. 14-22.
[9] Se tratará este tema específicamente abajo, cap. 36, II, C, 1 y III, B. Aquí es suficiente notar que Tennant entendía el término de tal manera que abarcaba tanto los puntos de vista según los cuales el pecado de Adán y Eva es imputado a todos los seres humanos como las posiciones según las cuales a la posteridad de Adán solamente se le imputan la depravación o una tendencia a pecar.
[10] Thelen, *Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology*, p. 14.
[11] Ibíd., pp. 14-15.
[12] Ibíd., pp. 15-17.
[13] Ibíd., pp. 17, 20, 21.
[14] *God's Image in Man*, p. 14.

Israel" y era contemporáneo cronológicamente de los seis días de la creación. Según Brunner, uno debe aceptar tal doctrina adánica y rechazar la ciencia de la evolución, o debe hacer un esfuerzo por forjar una síntesis o bien debe abandonar la historicidad de Adán y quedarse con la ciencia de la evolución. Brunner optó por la tercera alternativa.[15] La posición temprana de Brunner había sido postular la caída metahistórica de un Adán preexistente.[16] Más tarde llegó a rechazar ese punto de vista por ser platónico, gnóstico, origenístico y porque llevaría finalmente a abandonar el concepto bíblico de la creación.[17] En vez de eso, Brunner afirmó la caída individual de cada ser, del "hombre en la contradicción".

2. Reinhold Niebuhr también rechazó la historicidad del Edén y de la caída por ser éstos errores del "literalismo". Según Niebuhr, "el yo en el momento de trascenderse" obtiene "la conciencia y la memoria de la perfección original". "La perfección antes de la caída es... la perfección antes del acto... El yo puede que actúe aun cuando la acción no es patente".[18] Tal era la versión de Niebuhr de la caída existencial.

3. John S. Whale expresó la posición neoortodoxa en una clara afirmación que ha sido muy leída y citada:

> La idea de la caída a partir de un estado original de perfección es en realidad una concepción limitante, un *Grenzbegriff* teológico. No es una afirmación científica acerca del alba de la historia. La caída es un simbolismo; es necesaria para el intelecto pero inconcebible para la imaginación. No involucra una descripción científica de los comienzos absolutos. El Edén no se encuentra en ningún mapa y la caída de Adán no se ajusta a ningún calendario histórico. Moisés no estuvo más cerca de la caída que nosotros por haber vivido tres mil años antes que nosotros. La caída no se refiere a una calamidad aborigen fechable del pasado histórico de la humanidad, sino a una dimensión de la experiencia humana que siempre está presente: específicamente, que nosotros, que hemos sidos creados para estar en comunión con Dios lo repudiamos continuamente; y que toda la humanidad lo hace con nosotros. Cada persona es su propio "Adán" y todos los hombres son solidariamente "Adán". Así, el paraíso antes de la caída, el *status perfectionis*, no es un período de la historia sino nuestra "memoria" de una calidad de vida querida por Dios, que se nos da juntamente con nuestra consciencia de la culpa.[19]

---

15 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 48-50.

16 *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, trad. Olive Wyon (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), p. 142.

17 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 101-2; ver asimismo Cairns, *The Image of God in Man*, cap. 12, esp. p. 154.

18 *The Nature and Destiny of Man*, 1:293-94. Niebuhr sostuvo además que el rechazo del concepto del estado original sin pecado y de la caída histórica de la humanidad

> clarifica y corrige tanto el pensamiento católico como el protestante. En contraposición al pensamiento protestante se torna posible sostener que la imagen de Dios es preservada a pesar del pecado del hombre. A diferencia del pensamiento católico se posibilita la eliminación de una distinción injustificable entre la justicia original totalmente perdida y la justicia natural incorrupta (*ibíd.*, 1:292).

Ver abajo, cap. 36, III, B, 2, d.

19 *Christian Doctrine*, pp. 51-52. Los autores del catecismo católico romano holandés intentaron combinar las dimensiones históricas-primigenias de la caída con sus dimensiones existenciales-contemporáneas. *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, pp. 263-64.

La neoortodoxia, influenciada por la ciencia de la evolución como lo había estado el protestantismo liberal, intentó retener la idea de una humanidad caída, pero abandonó la concepción de un estado original impecable y del pecado distintivo de Adán y Eva, proponiendo la idea de que al pecar los seres humanos recuerdan lo que Dios quería que fueran.

C. LA AFIRMACION POR PARTE DEL CRISTIANISMO CONSERVADOR DE LA HISTORICIDAD Y LA REALIDAD DEL ESTADO ORIGINAL Y DE LA CAIDA DE LA HUMANIDAD, COMO UNA IDEA BIBLICA Y SOSTENIBLE EN LA ACTUALIDAD

1. *La doctrina agustiniana*

Agustín de Hipona, cuya enseñanza acerca de Adán influenció profundamente el pensamiento cristiano posterior, no cuestionó ni rechazó la historicidad de la caída de Adán y Eva, suponiendo que se trataba de una verdad aceptable.

2. *La ortodoxia oriental*

Las iglesias ortodoxas orientales no han negado la caída histórica de la humanidad, pero tampoco han magnificado la doctrina de la caída en la medida que lo ha hecho el cristianismo occidental.

3. *La posición católica romana oficial en el siglo XX*

Según una decisión de la Comisión Pontificia Bíblica en 1909, "el sentido histórico literal" de la caída no debe negarse.[20] Así, leemos como enseñanza autoritativa *(de fide)* de la Iglesia Católica Romana: "Nuestros primeros padres en el paraíso pecaron penosamente al transgredir el mandamiento divino probatorio."[21] La afirmación del dogma en el siglo XX se basa en el decreto del Concilio de Trento acerca del pecado original: "Si alguien no confiesa que el primer hombre, Adán, cuando violó el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y la justicia en las que había sido constituido, y por medio de la ofensa de ese engaño incurrió en la ira y la indignación de Dios... que sea anatema."[22]

4. *La doctrina protestante conservadora*

a. Charles Hodge

Hodge enseñó que Génesis 2:15-17 y 3:1-6, al tratarse de "un relato acerca de cómo el hombre fue probado y cayó, no es una alegoría ni un mito, sino

---

20 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 106.

21 Ibíd.

22 *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trad. H. J. Schroeder, 17 June 1546, p. 21.

una historia verdadera". Defendió esta conclusión basándose en (a) la superioridad del relato del Génesis por sobre los relatos mitológicos de otras naciones; (b) el hecho de que constituya "una parte integral del libro del Génesis" y (c) de la historia bíblica, pues (d) los datos que registra son presupuestos por el resto del Antiguo Testamento y por el Nuevo Testamento, y (e) esos datos sirven de fundamento a "todo el sistema doctrinal revelado en las Escrituras".[23]

b. A. H. Strong

Strong afirmó que "es importante que sepamos que el pecado no es un componente inevitable de la naturaleza humana, sino que tuvo un comienzo histórico". Según Strong, nuestra "visión de la inspiración nos permitiría considerar ese relato como estando inspirado aun si fuera mítico o alegórico". Pero su *"talante general* no [es] *mítico, sino histórico"*. La argumentación sobre la que se apoya Strong se parece a la de Hodge.[24]

c. James Orr

Orr sostuvo que la idea de la caída de la humanidad hubiera sido necesaria aun si no hubiera sido narrada por el Génesis.

> En ninguna parte de la historia de la Escritura aparece el hombre ubicado en una relación correcta o normal con Dios. Inevitablemente se representa su condición como si naturalmente fuera rebelde ante Dios, cada vez más profundamente corrupta.
>
> . . . .
>
> Si no se narrara una caída en los primeros capítulos del Génesis, de todos modos tendríamos que proponer algo por el estilo para explicar las representaciones propias de la Biblia acerca del estado del hombre.[25]

d. Herman Bavinck

El teólogo holandés escribió:

> No hay otra explicación posible de Génesis 3 salvo que es el relato de una caída que consiste en la transgresión de un mandamiento explícito de Dios, que tiene una significación moral y que por consiguiente lleva la consecuencia del arrepentimiento, de la vergüenza y del castigo...
>
> De hecho es notable lo poco que el Antiguo Testamento se refiere a esta historia de la caída...
>
> Sin embargo, la caída es la hipótesis silenciosa de toda la doctrina bíblica del pecado y de la redención; no descansa solamente sobre unos pocos pasajes imprecisos, sino que constituye un elemento indispensable de la revelación de la salvación. Toda la visión del hombre y de la humanidad, de la naturaleza y de la historia, del mal ético y físico, de la redención y de cómo obtenerla, están relacionadas en la Escritura con una caída como la relatada por Génesis 3.
>
> . . . .
>
> [De hecho], la ciencia nunca puede alcanzar los orígenes más antiguos y los destinos últimos de la humanidad, y la indagación histórica y crítica nunca podrá probar la veracidad o la no veracidad de esta historia.[26]

[23] *Systematic Theology*, 2:123-24.
[24] *Systematic Theology*, pp. 582-83.
[25] *God's Image in Man*, pp. 199, 201.

e. La "Controversia Elliott" entre los bautistas del sur de los EE. UU. de A.

En el seno de la Convención Bautista del Sur de los EE. UU. de A. surgió una controversia en 1962-63 acerca del libro *The Message of Genesis* (El mensaje del Génesis[27]) escrito por Ralph Harrison Elliott (1925-). La polémica se centró sobre las diferencias entre el método primariamente simbólico de interpretación (Elliott y otros) y el método de interpretación primariamente histórico (opositores de Elliott) de Génesis 1—11.[28]

5. Reformulación de la realidad y de la historicidad del estado original y de la caída de la humanidad

a. Si se interpreta Génesis 1—3 de tal manera que se permite la posibilidad de un *tiempo* considerable transcurrido entre la creación del universo y la creación de los seres humanos se aminora la objeción de que "Adán" haya tenido que ser un "contemporáneo" de todo el proceso creativo.

b. Si se reconoce que Génesis 1—3 no es un relato historiográfico de naturaleza idéntica a los relatos de los Evangelios acerca de la crucifixión de Jesús, no se habla entonces de Génesis 1—3 como si estuviera constituido por relatos históricos en el sentido de la moderna historia "científica" o en el sentido de una serie de relatos en base a la interpretación de testimonios directos, como es el caso de otros hechos registrados en la Biblia.

c. Si se le quita todo elemento de historicidad a la "caída" de la humanidad, el concepto del estado original precedente a la caída también pierde toda realidad o significación temporal salvo como una hipotética presuposición de la existencia del pecado de todo ser humano, es decir de la caída existencial.

d. Mientras que el pecado no se entienda como parte absolutamente necesaria de la existencia humana (es decir, no decretada por la creación), el pecado tiene que haber tenido un origen en la humanidad o en la historia humana. *Alguien tiene que haber sido el primero* (un par original entendido como origen de la humanidad y el acaecimiento del pecado en ellos) *o bien muchas personas comenzaron con una especie de pecado simultáneo* (muchos seres emergentes entendidos como el origen de la humanidad y los comienzos

[26] "The Fall", *International Standard Bible Encyclopedia* (1915), 2:1092.
[27] *The Message of Genesis* (Nashville: Broadman Press, 1961; St. Louis: Bethany Press, 1963).
[28] Ver la opinión del presente autor en James Leo Garrett, Jr., E. Glenn Hinson y James E. Tull, *Are Southern Baptists "Evangelicals"?* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1983), pp. 111-15.

generales del pecado de manera más o menos simultánea). La improbabilidad de que la humanidad tenga múltiples orígenes ya ha sido discutida.[29]

e. Una doctrina contemporánea de la caída histórica no tiene necesariamente que ser puramente agustiniana, sino que puede basarse sobre Pablo e Ireneo en lugar de fundamentarse en Pablo y Agustín.[30]

f. La visión puramente existencial de la caída de la humanidad está sujeta a las mismas debilidades que las diversas vías de acceso gnósticas a la doctrina cristiana. ¿Se trata de una caída metahistórica (en la prehistoria) o de una caída existencial (en la historia personal)? ¿Puede el concepto de la caída existencial escapar del peligro de la atomización de la solidaridad del pecado? ¿Tiende a transformar el significado de la caída entendida como lapso en algo muy distinto?

g. Por consiguiente, postular un estado original o prelapsariano y una caída "histórica" sigue siendo una opción viable para la doctrina cristiana.

III. LA NATURALEZA DEL ESTADO ORIGINAL Y DE LA CAIDA DE LA HUMANIDAD

Los textos bíblicos pertinentes al estado original y a la caída proveen pocos detalles acerca de la existencia humana antes del advenimiento del pecado y solamente algunos reflejan ciertos rasgos específicos de la caída. Los teólogos cristianos a través de los siglos han deducido consecuencias, extraído inferencias y especulado acerca de estos dos temas. El resultado ha sido que hay varios esquemas teológicos o escuelas en relación con el estado original y con la caída. A continuación inspeccionaremos estos esquemas, omitiendo por ahora el impacto de la caída sobre la descendencia de los primeros seres humanos.[31]

A. EL ESQUEMA AGUSTINIANO

Agustín de Hipona, especialmente en sus últimos años, prestó considerable atención al Adán prelapsariano. Enseñó que (1) Adán, luego de engendrar hijos, con el tiempo se habría transformado en un "ser espiritual"; (2) Adán habría sido inmortal si hubiese obedecido a Dios; (3) Adán disfrutaba de "perfecta salud y de una mente libre de pasiones"; y (4) Adán poseía el "don del libre albedrío". Pero la enseñanza más característica de Agustín tenía que ver con las dotes intelectuales de Adán. Impactado por la capacidad de Adán de darle nombre a los animales y rechazando el punto de vista según el cual el Adán caído tenía "logros intelectuales bajos si bien tenía un carácter moral elevado", (5) sostuvo que Adán tenía "un intelecto que superó en mucho al del genio más brillante de entre sus descendientes".[32] Si

[29] Ver cap. 31, II, B, C, D y E.
[30] Cave, *The Christian Estimate of Man*, p. 219.
[31] Será tratado posteriormente, en el cap. 36.
[32] Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies, Library of History of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), pp. 366-67. Ver Agustín, *De Peccatorum Meritis et Remissione*, 1.2.2.; *Enchiridion*, 104; *De Genesis ad Litteram*, 6.25.35; *De Civitate Dei* 14.26; *Contra Secundam Juliani Responsionem Imperfectum Opus*, 5.1.

recordamos las palabras de la rima infantil inglesa "Humpty Dumpty" acerca de un huevo que se cae de un muro, rompiéndose la cáscara que entonces ya no puede ser reparada, podemos denominar la doctrina de Agustín acerca de Adán antes de la caída una visión al estilo de "Humpty Dumpty".[33] La caída trajo consigo la separación o la alienación de Dios, la vergüenza y la culpa, la expulsión del Edén, el sufrimiento y el dolor, la pérdida de la *libertas* (el uso correcto del libre albedrío) y la muerte.[34]

B. EL ESQUEMA PELAGIANO

Para Pelagio y sus asociados, previamente a su caída Adán no tenía una naturaleza o una disposición definida del tipo que los teólogos posteriores llamarían "justicia original". Tenía solamente la capacidad y la libertad de llegar a ser algo. Fue creado como un ser mortal y por lo tanto su muerte no fue un castigo. Como resultado de la caída no perdió su libre albedrío ni el uso correcto de su voluntad y no llegó a tener una naturaleza pecaminosa. El pecado debía entenderse atómica y no orgánicamente. Adán sí le legó a su posteridad un mal ejemplo, y su posteridad no disfruta del uso pleno de la razón que Adán tuvo en el principio.[35]

C. EL ESQUEMA ORTODOXO ORIENTAL

Según la ortodoxia oriental del siglo XX, "Adán comenzó en un estado de inocencia y simplicidad". Fundamentándose en Ireneo y no en Agustín, la ortodoxia oriental sostiene que "Dios colocó a Adán en el sendero correcto, pero Adán tenía por delante un largo camino hasta alcanzar su meta final". La persona humana originalmente fue dotada de la imagen de Dios y "se le requería que adquiriese la semejanza por sus propios esfuerzos (ayudado por supuesto por la gracia de Dios)". La caída en sí consistió en la separación de Dios, en la autodesintegración, en la enfermedad y en la muerte. En la caída no se perdió el libre albedrío, es decir el poder de elegir entre lo bueno y lo malo, pero se limitó la esfera de acción en la que se podía ejercer.[36]

D. EL ESQUEMA CATOLICO ROMANO TRIDENTINO

Comenzando con el Concilio de Trento cuando fue formulada dogmáticamente y hasta el Concilio Vaticano II, la dogmática católica romana enseñó

[33] "Humpty Dumpty sat on a wall,
Humpty Dumpty had a great fall;
All the king's horses and all the king's men
Couldn't put Humpty Dumpty together again"
(Humpty Dumpty se sentó sobre un muro; Humpty Dumpty sufrió una gran caída; Todos los caballos y todos los hombres del rey no pudieron recomponer a Humpty Dumpty).
[34] *De Peccatorum Meritis et Remissione*, 1.2.4; *De Nuptiis et Concupiscentia*, 2.14 (5); *Contra Duas Epistulas Pelagianorum*, 1.5; *De Civitate Dei*, 13.1; *De Correptione et Gratia*, 33 (12); *Contra Secundam Juliani Responsionem Imperfectum Opus*, 6.17, 22, 23, 25, 26, 27, 30.
[35] Wiggers, *An Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism*, pp. 137-40.
[36] Ware, *The Orthodox Church*, pp. 224-30.

una visión del estado original y de la caída de la humanidad que ponía énfasis en sus rasgos más que naturales. Así, después de la creación Adán y Eva habrían sido dotados de "gracia santificadora" y de cuatro "dones" adicionales que conjuntamente constituían el *donum superadditum* (el don adicional). Estos cuatro dones, llamados "dones preternaturales", eran, a saber: la inmortalidad o exención de la muerte; la impasibilidad o exención del sufrimiento; el conocimiento, que fue infundido por Dios y no adquirido por Adán y Eva; y la integridad, que llevaba consigo la total ausencia de la "concupiscencia". El primer pecado humano, identificado como "pecado mortal", tuvo como consecuencia para Adán y Eva y su posteridad la pérdida de la gracia santificadora y de los cuatro dones adicionales. Consiguientemente, llegaron a estar sujetos a la muerte, al sufrimiento, a la ignorancia y a la concupiscencia. Después de la caída se retuvo, sin embargo ,el libre albedrío humano. En ocasión se especifican otras consecuencias de la caída, tales como la sujeción a Satanás, el deterioro del cuerpo y del alma y la condenación eterna.[37]

E. EL ESQUEMA REFORMADO Y LUTERANO

Estas tradiciones protestantes han rechazado específicamente el esquema tridentino con su concepto del *donum superadditum* argumentando que dificulta aun más la explicación de la caída de los seres humanos, pues responsabiliza a Dios en alguna medida del mal funcionamiento de la gracia y de los dones originales. Más bien, se afirma que Adán poseía una "justicia original", una expresión también utilizada por Trento, pero que para los protestantes significaba no solamente estar libre del pecado sino también estar en una relación justa con Dios, con la pareja y con la naturaleza. La "justicia original" habría sido natural y no sobrenatural (Hodge). Adán y Eva tenían tanto libertad como responsabilidad. Su estado podría describirse como "inocencia y una relación con Dios como la de un niño" (Oehler), como "positivamente bueno" e íntegro en cuerpo y alma (Pieper) o como "madurez y perfección" (Hodge). Adán no era un "bruto" (Pieper) y no hubo un "desarrollo comenzando con el salvajismo" (Strong). Tampoco los primeros humanos estaban sujetos a "una ley necesaria y universal del progreso" (Strong). Disfrutaban de una "perfecta salud" y de la "inmortalidad" y ejercían un dominio establecido por Dios por sobre las otras criaturas (Pieper).[38] La alienación, la culpa, el sufrimiento y la muerte fueron consecuencias del primer pecado.

---

[37] Joseph Pohle, *God: The Author of Nature and the Supernatural*, vol. 3, *Dogmatic Theology*, trad. y ed. Arthur Preus (St. Louis: B. Herder Book Company, 1946), pp. 190-218; B. V. Miller, "The Fall of Man and Original Sin", en Smith, ed., *The Teaching of the Catholic Church*, pp. 320-59. Pohle reconoció que la doctrina de la dotación de Adán y Eva con "gracia santificadora" estaba fundamentada en los Padres de la iglesia y no en la Escritura (pp. 197-200).

[38] Hodge, *Systematic Theology*, 2:92:96, 99-106; Pieper, *Christian Dogmatics*, 1:516-18, 520-22; Strong, *Systematic Theology*, pp. 514-32; Oehler, *Theology of the Old Testament*, 1:156-57.

F. EL ESQUEMA WESLEYANO

Los teólogos pertenecientes a la tradición wesleyana han enseñado que antes de la caída Adán tenía una "santidad primitiva". Han considerado su posición una vía media entre Agustín y Pelagio, quienes habían pasado por alto "la santidad como estado subjetivo" (Wiley). Han distinguido claramente entre la santidad "subjetiva", es decir la tendencia espontánea de obedecer lo bueno que va aparejada con una santidad natural que no es "merecedora de recompensas", y la "santidad ética", es decir un carácter que resulta de "la acción moral libre en obediencia a la voluntad divina" (Miley), que hace que uno "se merezca una recompensa". Adán habría poseído solamente la santidad "subjetiva", no la "santidad ética". También contaba con la "presencia y la agencia del Espíritu Santo" (Wiley). Adán experimentó "pruebas" y tentaciones antes de la caída y sufrió, juntamente con su descendencia, la depravación moral y la muerte a consecuencia de la caída (Miley).[39]

G. EL ESQUEMA CATOLICO ROMANO SIMBOLICO POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II

El reciente catecismo holandés interpretó los "relatos" de Génesis 1—11 como "símbolos en los que se describe el meollo de toda la historia humana, incluyendo a la que ha de venir". El catecismo identificó a Adán con la humanidad y enseñó que "la historia primigenia relata la caída cuádruplemente: comer el fruto prohibido, asesinar al hermano, la corrupción de los contemporáneos de Noé y la construcción de la torre de Babel".[40]

Es mucho más fácil criticar aspectos de los siete esquemas que ofrecer un esquema o una síntesis de esquemas que pareciera más auténtica y viable. Pareciera que Agustín fue demasiado lejos, ciertamente más allá de la Biblia, al afirmar que Adán fue el mayor genio intelectual de la historia humana. Por el otro lado, Pelagio no fue lo suficientemente lejos, al no sostener la existencia de una naturaleza distinta antes de la caída, ni una naturaleza pecaminosa después de ella. Puede cuestionarse el tratamiento que hace la ortodoxia oriental de la imagen/semejanza y del libre albedrío. El esquema tridentino parece imponer elementos supernaturales/preternaturles que hacen que sea más difícil explicar la libre elección de Adán y Eva. El esquema reformado-luterano puede que le atribuya a Adán (y a Eva) demasiada "madurez", mientras que el esquema wesleyano tendría que explicar por qué pecaron Adán y Eva si tenían una tendencia espontánea a obedecer lo bueno y contaban con la presencia y la obra del Espíritu Santo. El esquema simbólico con su cuádruple descripción de la caída necesita explicar más adecuadamente cuándo carecían de pecado los seres humanos y cuándo surgió el pecado por primera vez.

---

[39] Miley, *Systematic Theology*, 1:409-45; Wiley, *Christian Theology*, 2:39-65; ver asimismo Sheldon, *System of Christian Doctrine*, p. 304.

[40] *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*, pp. 261-62. Ver arriba, nota 19, así como Herbert Haag, *Is Original Sin in Scripture?*, trad. Dorothy Thompson (New York: Sheed and Ward, 1969).

Un asunto más merece nuestra atención. La mayoría de los expositores[41] de la doctrina del estado original y de la caída han escrito acerca del estado de Adán antes de la caída, de su caída y de los resultados de su pecado. Ha existido un notable silencio con respecto a la participación de Eva en el estado previo a la caída, en la caída y en sus consecuencias. Puede uno intentar una explicación de esto señalando el hecho que Pablo mencionó solamente a Adán en Romanos 5:12-21, pero también están 2 Corintios 11:3 y 1 Timoteo 2:14. La teología feminista puede intentar explicar este silencio apuntando al machismo, que este contexto se traduce como la concentración sobre los varones en la intepretación bíblica y en el trabajo teológico. Pero este silencio es indefendible desde un punto de vista bíblico. Si existió Adán antes de la caída también existió Eva. La caída "adánica" también fue "évica". Si ciertas consecuencias surgieron del pecado de Adán, lo mismo puede decirse del pecado de Eva. Si existe la depravación adánica indudablemente existe la depravación évica. Este es un aspecto de la igualdad entre varones y mujeres derivada de las Escrituras que inclusive los teólogos y las teólogas contemporáneos han tardado en subrayar.

[41] Pohle, *God: The Author of Nature and the Supernatural*, pp. 200-18, sí se refirió a "nuestros primeros padres" al explicar los cuatro dones preternaturales. Miller, "The Fall of Man and Original Sin" menciona en ocasión a "Adán y Eva (pp. 320, 323, 325).

36

EL PECADO, ADAN Y EVA, Y LA HUMANIDAD

Además de indagar en la naturaleza y en el origen del pecado entre los seres humanos, debemos dirigirnos a los aspectos del pecado que afectan a toda la humanidad. ¿Son pecadores todos los seres humanos? El pecado, ¿afecta a la sociedad humana? Si es así, ¿de qué manera? ¿Tienen todos los seres humanos una inclinación al pecado, una tendencia o una naturaleza de la cual surgen pecados específicos? ¿Es correcto decir que el pecado es "inevitable"? ¿Cómo debe entenderse la relación del pecado de Adán y Eva con nuestro pecado y viceversa? Estas preguntas reclaman respuestas. En este capítulo buscaremos los materiales bíblicos que se corresponden con estas preguntas y luego examinaremos los puntos de vista y las teorías que se forjaron durante la historia posbíblica del cristianismo.

I. LA UNIVERSALIDAD DEL PECADO

La doctrina de la universalidad del pecado significa que todos los seres humanos, con la excepción de Jesucristo, han sido y son pecadores. La dogmática católica romana hace una excepción adicional: según el dogma de la Inmaculada Concepción de María (1854), la madre de Jesús fue "preservada libre" de lo que se llama "pecado original" a partir del momento de su concepción.[1]

A. LAS EVIDENCIAS DE LA UNIVERSALIDAD DEL PECADO

1. *Las enseñanzas bíblicas*

a. Pasajes que enseñan o declaran esa universalidad

El Antiguo Testamento contiene muchísimos textos más tocantes a la universalidad del pecado que acerca de la caída de los primeros seres humanos, y el Nuevo Testamento continúa el énfasis sobre la universalidad.

1) Antiguo Testamento

[1] "The Decree of Pope Pius IX on the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary", en Schaff, *The Creeds of Christendom*, 2:211-12.

De la generación de Noé fue dicho: "Jehovah vio que la maldad del hombre era mucha en la tierra, y que toda tendencia de los pensamientos de su corazón era de continuo sólo al mal" (Gén. 6:5). De modo similar, ese mismo "instinto del corazón del hombre" era "malo desde su juventud" (Gén. 8:21). Tales pasajes dan a entender, si bien no lo enseñan directamente, que el pecado es universal. En la oración de Salomón en la dedicación del templo, hizo una alusión a modo de paréntesis acerca de la universalidad del pecado, pidiendo compasión divina para con el pueblo si alguna vez fuera llevado al cautiverio (1 Rey. 8:46a). El más completo de los cánticos del Siervo Sufriente declaraba: "Todos nosotros nos descarriamos como ovejas; cada cual se apartó por su camino" (Isa. 53:6a, b)". En una oración por la liberación del cautiverio leemos: "Todos nosotros somos como cosa impura, y todas nuestras obras justas son como trapo de inmundicia. Todos nosotros nos hemos marchitado como hojas, y nuestras iniquidades nos han llevado como el viento" (Isa. 64:6). "¿Podrá el negro cambiar de piel y el leopardo sus manchas? Así tampoco vosotros podréis hacer el bien, estando habituados a hacer el mal" (Jer. 13:23). Job preguntó: "¿Quién puede sacar lo limpio de lo impuro? ¡Nadie! (14:4) y Elifaz preguntó: "¿Qué es el hombre para considerarse limpio; y el nacido de mujer, para que se considere justo?" (Job 15:14). En Proverbios se lee: "¿Quién podrá decir: 'Yo he limpiado mi corazón; limpio estoy de mi pecado?'" (20:9). El Predicador declaró: "Ciertamente no hay hombre justo en la tierra que haga lo bueno y no peque" (Ecl. 7:20). El himnario de Israel contiene la misma enseñanza: "Pero todos se habían desviado; a una se habían corrompido. No había quien hiciera el bien; no había ni siquiera uno" (Sal. 14:3). El Salmo 36:1-4 detalla el camino de los impíos y el Salmo 53:1-3 es aún más específico:

> Dijo el necio en su corazón:
> "No hay Dios."
> Se han corrompido
> y han hecho abominable maldad.
> No hay quien haga el bien.
> Dios miró desde los cielos
> sobre los hijos del hombre,
> para ver si había algún sensato
> que buscara a Dios.
> Pero cada uno se había descarriado;
> a una se habían corrompido.
> No había quien hiciera el bien;
> no había ni siquiera uno.

"Oh Jehovah, si tienes presente los pecados, ¿quién podrá, oh Señor, mantenerse en pie? (Sal. 130:3), pues "no se justificará delante de ti ningún viviente" (Sal. 143:2).

2) Nuevo Testamento

Al anunciar el Espíritu Santo, el don de su Padre, Jesús presupuso la existencia del mal humano en su expresión "cuánto más": "Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar buenos regalos a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que le pidan?" (Luc. 11:13). Citando el Salmo 14:1, 2 en medio de su frase, Pablo declaró a los romanos (Rom. 3:9, 22b, 23):

> ¿Qué pues? ¿Les llevamos alguna ventaja? Claro que no; porque ya hemos acusado tanto a judíos como a gentiles, diciendo que todos están bajo pecado... Pues no hay distinción; porque todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios.

Según Pablo, todos los seres humanos son "hijos de ira" (Ef. 2:3b). Para Juan, el mensaje era el mismo: "Si decimos que no tenemos pecado", —escribió a lectores cristianos— "nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros... Pero si decimos que no hemos pecado, le hacemos a él mentiroso, y su palabra no está en nosotros" (1 Jn. 1:8, 10). De hecho, "el mundo entero está bajo el maligno" (1 Jn. 5:19b).

b. Otras evidencias bíblicas

(1) El Nuevo Testamento desafía a todos los seres humanos a que se arrepientan de su pecado (Hech. 17:30; 2 Ped. 3:9), afirma que el nuevo nacimiento es una necesidad para toda persona (Juan 3:5) y presenta la universalidad de la muerte humana como presupuesta por la universalidad del pecado (Rom. 5:12).

(2) Aun los héroes de la Biblia son presentados como pecadores: "Noé, Abraham, Moisés, David, Pedro, Santiago, Juan y Pablo."[2]

2. Evidencias extrabíblicas

a. La conciencia de la culpa

El sentimiento generalizado de culpa y de fracaso y la conciencia de culpa que se encuentran en la vida y en la experiencia humanas son un testimonio indirecto de la razón objetiva que las causa, a saber: que todos los seres humanos pecan.

b. El sacrificio

La incidencia generalizada, casi universal, de los sacrificios en la historia de las religiones, incluyendo a los sacrificios por el pecado, es evidencia adicional de que todos los seres humanos pecan y por consiguiente necesitan hacer reparaciones u obtener el perdón de su pecado.

B. EL SIGNIFICADO DE LA UNIVERSALIDAD DEL PECADO

A continuación explicaremos brevemente dos aspectos del signficado de

---

[2] Erickson, *Christian Theology*, p. 624.

la verdad de que todos los seres humanos son pecadores, a saber: lo personal y lo social, lo individual y lo colectivo.

1. La universalidad del pecado personal

Basándose en los pasajes bíblicos citados anteriormente y en su corroboración por la experiencia humana, los cristianos afirman que todo ser humano que ha alcanzado la responsabilidad moral, con la excepción de Jesucristo, ha pecado realmente. Sin querer negar la dimensión empírica, esta afirmación quiere ser más que una especie de informe matemático que subraya que hay evidencias de que todo ser humano observado ha pecado. Tal afirmación puede hacerse aun antes de contar los miles de millones de habitantes de la tierra. "Hasta los pelagianos y los socinianos están [es decir, estaban] prontos a admitir que el pecado es universal".[3]

2. La interacción social y la solidaridad del pecado

Afirmar que "todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios" significa más que sumar los pecados de cada ser humano individual en todo el mundo. De hecho significa que todas las relaciones sociales humanas, las instituciones y las estructuras de la sociedad, y por cierto todo el orden humano (hasta puede decirse cósmico) han sido afectados por la realidad del pecado y la reflejan. En el Evangelio de Juan el término "mundo" se empleaba a veces en este sentido (7:7; 15:18, 19; 17:6, 14, 16, 25). En Europa y en América del Norte los cristianos en la edad moderna han agudizado su percepción de las dimensiones sociales del pecado gracias al movimiento del evangelio social.

II. LA UNIVERSALIDAD DE LA DEPRAVACION

Los pensadores cristianos que definen la "depravación" esencialmente y en sí misma como "pecado" tratarían la depravación como un tipo de pecado y la clasificarían por consiguiente como parte del pecado; pero quienes interpretan la "depravación" como algo que tiende o lleva hacia el pecado, sin ser pecado en sí mismo, la tratarían bajo un categoría distinta a la del pecado propiamente dicho.

A. ETIMOLOGIA

La palabra castellana "depravación" se deriva de la preposición latina *de*, que significa "completamente" y el adjetivo *pravus*, que significa "torcido".

B. TEXTOS BIBLICOS CITADOS

Los textos bíblicos que más a menudo se citan por estar ligados al concepto teológico de la depravación probablemente sean los siguientes. En primer

[3] Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 286.

lugar, el salmista declara: "He aquí, en maldad he nacido, y en pecado me concibió mi madre" (51:5). El texto no debe ser interpretado como una autorización de la idea de que la procreación o el parto son malos intrínsecamente. Tal idea era aceptable para los maniqueos pero no se ajusta a la forma de pensar hebrea. Más bien, el texto indica que el pecado está arraigado profundamente en la vida humana y que influye en toda la historia humana, generación tras generación. En segundo lugar está el informe de Jeremías sobre la palabra de Yahvé: "Engañoso es el corazón, más que todas las cosas, y sin remedio" (17:9). En tercer lugar, Romanos 7:18a declara: "Yo sé que en mí, a saber, en mi carne, no mora el bien". Por último, Efesios 2:3 también se cita en relación con la depravación.

C. LA DEFINICION DE LA "DEPRAVACION"

Existe un acuerdo generalizado entre los pensadores cristianos que todo ser humano posee una naturaleza depravada, corrupta o caída y que de esa naturaleza fluye u ocurre el pecado o lo que algunos denominan el "pecado real". Sin embargo, los teólogos cristianos no están en total acuerdo con respecto a la definición precisa que debe dársele al término "depravación".

1. La depravación entendida como corrupción hereditaria

Juan Calvino definió el "pecado original" como "una corrupción hereditaria y una depravación de nuestra naturaleza, que se extiende a todas las partes del alma; que primeramente nos hace blancos de la ira de Dios y que luego produce en nosotros obras que en la Escritura se denominan obras de la carne". Calvino aclaró que en su opinión el "pecado original" era mucho más que la falta de justicia original o que la concupiscencia, como había sostenido Tomás de Aquino. Para Calvino, por tanto, la depravación era la "corrupción hereditaria" del ser total de una persona.[4]

2. La depravación entendida como la inevitabilidad del pecado

Walter T. Conner sostuvo que la "depravación" significa que "no solamente es posible que el [ser humano] pueda pecar dado el poder de la elección, sino seguro (aunque no necesario) que va a pecar por motivo de su debilidad moral y de su tendencia inherente al pecado". En tal definición, la "debilidad moral" no es lo mismo que la debilidad o la limitación de la criatura. Conner pensaba que la depravación era "segura", afirmando al mismo tiempo que no era "necesaria". En su opinión, entonces, la depravación era virtualmente la inevitabilidad del pecado humano.[5]

No solamente han existido definiciones diferentes de la depravación sino también han existido diferencias en cuanto a si la depravación realmente es

[4] *Institutes of the Christian Religion* 2.1.8, trad. Henry Beveridge; véase Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 82, art. 3.
[5] *El Evangelio de la Redención*, p. 34.

pecado en sí o bien solamente una tendencia o una naturaleza que lleva al pecado. La explicación de estas diferencias puede llevarse a cabo mejor en el momento de discutir las diversas teorías que explican la relación que existe entre el pecado de Adán y Eva y nuestro pecado.[6]

D. ¿Y LA "DEPRAVACION TOTAL"?

Los teólogos protestantes han tendido a afirmar la "depravación total" de la humanidad, usando la expresión de un modo un tanto especializado. Algunas nociones equivocadas han surgido a veces en torno a la "depravación total" o se le han atribuido. Por consiguiente, no debe interpretarse el término como queriendo decir que todos los seres humanos son plenamente corruptos en el presente o que todos los seres humanos son igualmente pecaminosos en todo sentido.[7]

Además de los significados asociados con el término "depravación" en general, la expresión "depravación total" ha expresado en general dos significados básicos:

1. *La totalidad de la persona humana está inmersa en el pecado*

La depravación total significa que cada aspecto del ser humano está afectado por el pecado.[8] Significa que hay "corrupción en el centro mismo del ser del hombre" y que "cada parte del hombre está infectada".[9] Esta corrupción "se extiende a todas las partes de la naturaleza del hombre, a todas las facultades y poderes tanto del alma como del cuerpo".[10]

2. *La incapacidad total de la humanidad*

La depravación total también significa que "el hombre es totalmente incapaz para librarse del poder del pecado",[11] y totalmente incapaz de "complacer a Dios o acercarse a él a menos que sea movido por la gracia [de Dios]".[12]

Otros significados se han asociado con la "depravación total". Según Louis Berkhof la depravación quería decir que en los seres humanos "no hay... algún bien espiritual" en el sentido de "algún bien en relación con Dios";[13] para Conner significaba que los seres humanos "sin el poder redentor de la gracia de Dios... seguirá[n] hundiéndose más y más en el pecado".[14] De hecho, la depravación provee un asesoramiento más realista de la situación humana que un optimismo incierto.

[6] Ver abajo, III, B.
[7] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 36; Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 294; E. G. Robinson, *Christian Theology* (Rochester, N.Y.: E. R. Andrews, 1894), p. 163.
[8] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 36.
[9] Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 1:90.
[10] Berkhof, *Teología Sistemática*, p. 294.
[11] Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 36, 37.
[12] Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 1:90.
[13] *Teología Sistemática*, p. 294.
[14] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 37.

> La debilidad congénita de la naturaleza humana es la roca sumergida sobre la que se estrellan las pretensiones complacientes de un humanismo optimista.[15]

E. LA DEPRAVACION Y LA CREACION

Al afirmar la existencia de la depravación o de la depravación total de los seres humanos, el creyente nunca debe perder de vista la verdad de que los seres humanos siguen siendo criaturas del Dios todopoderoso. Matthias Flacius, cuyo pensamiento fue introducido anteriormente,[16] sostuvo que "no debe hacerse distinción alguna, ni siquiera mentalmente, entre la naturaleza misma del hombre después de la caída y el pecado original, pues ambos no pueden ser distinguidos en la mente".[17] Debemos interpretar su expresión "pecado original" como referida a la depravación, pero reconocer claramente que los seres humanos depravados se originaron en la obra creativa de Dios, fueron creados a imagen de Dios y en última instancia tendrán que rendirle cuentas a Dios en el juicio final. Mientras tanto, aun siendo depravados, pueden ser transformados en sus naturalezas por la obra redentora y regeneradora de Dios en Jesucristo.

III. EL PECADO DE ADAN Y EVA Y NUESTRO PECADO

Si todos los seres humanos con la excepción de Jesucristo han pecado y siguen pecando, si todos los seres humanos tienen una naturaleza depravada o corrupta, si el pecado es más que una serie de actos individuales perpetrados por individuos humanos, y si el pecado humano de hecho comenzó con el pecado de Adán y Eva, entonces debe plantearse la siguiente pregunta: ¿Cómo se relaciona el pecado de Adán y Eva con la depravación y la pecaminosidad del resto de la humanidad y viceversa? Pareciera que esta pregunta fue de gran importancia para el apóstol Pablo, y quizá también para otros autores bíblicos. Algunos teólogos cristianos han ubicado esta pregunta bajo la rúbrica de la imputación de la culpa, mientras que para otros ha estado conectada con la transmisión de la depravación o con el pecado de los seres humanos individuales. Al tratar esta pregunta haríamos bien en recordar que el Antiguo Testamento contemplaba tanto la dimensión colectiva como la individual: "... que castigo la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación de los que me aborrecen" (Exo. 20:5c) y "el alma que peca, ésa morirá" (Eze. 18:4c). Debemos tratar de determinar lo que Pablo quiso decir y qué puede afirmarse como la verdad cristiana hoy.

[15] Whale, *Christian Doctrine*, pp. 40-41. Según W. M. Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity* (Oxford: Oxford University Press, 1988), esp. pp. 1-7, 203-14, aun John Locke (1623-1704) defendió la doctrina de la depravación.
[16] Ver cap. 34, III, A.
[17] *Formula of Concord*, Epitome 1, antithesis 9; Solid Declaration, cap. 1, en *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trad. y ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959), pp. 468, 508-19.

A. *Textus Classicus:* Romanos 5:12-21

Un texto bíblico relacionado con el tema bajo consideración se destaca por el esplendor de su carácter único, Romanos 5:12-21, que en la RVA se traduce del siguiente modo:

> **12** Por esta razón, así como el pecado entró en el mundo por medio de un solo hombre y la muerte por medio del pecado, así también la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. **13** Antes de la ley, el pecado estaba en el mundo; pero como no había ley, el pecado no era tenido en cuenta. **14** No obstante, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre los que no pecaron con una ofensa semejante a la de Adán, quien es figura del que había de venir.
>
> **15** Pero el don no es como la ofensa. Porque si por la ofensa de aquel uno murieron muchos, cuánto más abundaron para muchos la gracia de Dios y la dádiva por la gracia de un solo hombre, Jesucristo. **16** Ni tampoco es la dádiva como el pecado de aquel uno; porque el juicio, a la verdad, surgió de una sola ofensa para condenación, pero la gracia surgió de muchas ofensas para justificación. **17** Porque si por la ofensa de uno reinó la muerte por aquel uno, cuánto más reinarán en vida los que reciben la abundancia de su gracia y la dádiva de la justicia mediante aquel uno, Jesucristo. **18** Así que, como la ofensa de uno alcanzó a todos los hombres para la condenación, así también la justicia realizada por uno alcanzó a todos los hombres para la justificación de vida. **19** Porque como por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron constituidos pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos. **20** La ley entró para agrandar la ofensa, pero en cuanto se agrandó el pecado, sobreabundó la gracia; **21** para que así como el pecado reinó para muerte, así también la gracia reine por la justicia para vida eterna, por medio de Jesucristo nuestro Señor.

Debe notarse desde un comienzo que el pasaje provee un contraste panorámico entre los efectos causados por dos hombres, Adán y Jesucristo. Este contraste puede resumirse de la siguiente forma:

El hombre ➠ Adán ➠ Pecado ➠ Condenación ➠ Muerte
El hombre ➠ Jesucristo ➠ Gracia ➠ Justificación ➠ Vida

El pasaje contiene cuatro sustantivos referidos al pecado: *hamartia*, "errar el blanco" (vv. 12 [dos veces], 13 [dos veces], 20, 21); *parabasis*, "extralimitarse, desatender, transgresión" (v. 14); *paraptoma*, "errar, delito, ofensa" (vv. 15 [dos veces], 16, 17, 18, 20); y *parakoes*, "escuchar erradamente, no querer escuchar, desobediencia" (v. 19).

¿Cómo debe entenderse Romanos 5:12-21 en relación con el resto de la epístola a los Romanos y a la doctrina paulina del pecado vista como un todo? Los exegetas y los teólogos han tenido diferentes respuestas al respecto. Anders Nygren, negando que Romanos 5:12-21 haya sido en sentido alguno "un paréntesis o una digresión en el pensamiento del Apóstol" concluyó:

> Más bien, llegamos aquí al punto culminante de la epístola. Este es el punto en que convergen todas las líneas de su pensamiento, tanto el de los capítulos precedentes como el de los capítulos siguientes.[18]

John Murray (1898-) citó el comentario de Nygren con aprobación.[19] Por el otro lado, W. T. Conner interpretó el pasaje desde otra perspectiva, enfatizando su importancia en cuanto a la problemática de la culpa y la condenación. Su argumento tenía cuatro partes. En primer lugar, al pasaje "se le ha dado demasiada prominencia en la doctrina paulina del pecado". En segundo lugar, en el pasaje "Pablo se ocupa primariamente no de la cuestión del pecado y su condenación" sino "del alcance de la obra redentora de Cristo". En tercer lugar, los teólogos deben dirigirse a "Romanos 1:18—3:20 más bien que" a "Romanos 5:12-21" para ver la doctrina paulina "del pecado y de la culpa". En cuarto lugar, "si interpretamos el pasaje de Romanos 5:12-21 de tal manera que hagamos a Pablo responsable de un punto de vista inconsistente con el concepto que expresa en Romanos 1:18 a 3:20, mejor será que revisemos nuestra interpretación de 5:12-21".[20] Dale Moody observó que en Romanos "se afirma primero la universalidad de los pecados individuales como un hecho empírico, mientras que la referencia al pecado del primer Adán viene luego como un corolario de la redención que es en Jesucristo, el último Adán".[21] Por lo tanto, cómo interpretamos el pasaje en su relación con la epístola como un todo, puede reflejar y también determinar la visión que se tenga del pecado en el pasaje.

La frase clave o crucial de todo el pasaje relativa a la doctrina del pecado se encuentra en el v. 12b: "Por cuanto todos pecaron" *(eph' ho pantes hemarton)*. Estas palabras han sido traducidas de diversas maneras en las versiones modernas castellanas:

"Por cuanto todos pecaron" (RVA; Biblia de Jerusalén)
"Porque todos pecaron" (La Biblia de las Américas; Versión Popular)
"Dado que todos pecaron" (Cantera-Iglesias)

Agustín de Hipona, quien utilizaba las versiones latinas antiguas del Nuevo Testamento prevalecientes antes de la Vulgata de Jerónimo, se equivocó al pensar que el griego *eph'ho*, "porque" era equivalente al latín *in quo*, "en quien", interpretando la frase falsamente: "En quien todos han pecado." Esta traducción errónea sirvió de "apoyo" bíblico para la doctrina agustiniana del *peccatum originale* o "pecado original".

Es menester plantear una pregunta muy básica en relación con el v. 12b, cuya respuesta no deja de vincularse con la historia de la exégesis de esta frase. La pregunta es la siguiente: ¿Cómo pecan todos los seres humanos? Las posibles respuestas son numerosas y generalmente se han formulado sin tomar en cuenta a Eva. ¿Pecaron al estar unidos con Adán, su progenitor, o

---

[18] *Commentary on Romans*, trad. Carl C. Rasmussen (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949), p. 209.
[19] *The Imputation of Adam's Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), p. 6.
[20] *La Fe del Nuevo Testamento*, pp. 312-14.
[21] *The Word of Truth*, p. 280.

pecaron al menos potencialmente en él? ¿Pecaron por medio de Adán, entendido como su representante en el pacto? ¿Pecan al heredar la naturaleza caída de Adán y luego al cometer el pecado de Adán? ¿Pecan por un defecto o una falla inexplicable en sus propias voluntades? ¿Pecan al ceder a las presiones del mal de la sociedad y al fallar individual y colectivamente? ¿Pecan con pecados voluntarios que surgen de una naturaleza caída heredada de Adán? ¿Pecan voluntariamente siguiendo el mal ejemplo de Adán? Concluir que una de estas posibles preguntas es indudablemente la intención de Pablo en el v. 12b no es muy factible únicamente sobre la base de la exégesis.

En este texto el apóstol Pablo es como un artista plástico que está pintando con un pincel grueso, no con un pincel fino que marca todos los detalles. Aunque en Romanos 5:12-21 Pablo no parece dar a entender que todos los seres humanos serán redimidos por medio de Jesucristo actual y efectivamente, no indica en el pasaje mismo precisamente de qué manera el individuo se apropia la redención obtenible por medio de Cristo. De la misma manera, pareciera que Pablo no resolvió indisputablemente para su época y para todas las épocas venideras cómo el pecado de los seres humanos individuales se relaciona con el pecado de Adán y Eva, y consiguientemente cómo ha de ser entendida esa pregunta. A partir del siglo V d. de J.C. surgieron numerosos esfuerzos por explicar esta relación, y es a esas teorías que ahora dirigiremos nuestra atención.

B. LAS TEORIAS ACERCA DE LA RELACION ENTRE EL PECADO DE ADAN Y EVA Y NUESTRO PECADO

La manera más conveniente de clasificar las principales teorías históricas es según si enseñan o no la imputación a todos los integrantes de la raza humana de parte de la culpa del pecado de Adán y Eva. La imputación se torna, entonces, el principio clasificatorio.

1. *Las teorías que enseñan la imputación de la culpa*

a. La teoría del realismo, o de la unidad de la naturaleza humana con Adán

Según esta teoría, la naturaleza humana común existió en Adán antes de la caída, de manera que cuando pecó, no solamente él pecó sino también esta naturaleza humana común a todos que estaba en él. Todo ser humano que nace en el mundo es una individualización de esta naturaleza humana común y por lo tanto es culpable y puede ser castigado por el pecado que fue cometido por la naturaleza humana común en Adán. Esta teoría, que descansa sobre la filosofía platónica, ha sido atribuida a Agustín de Hipona. De hecho, algunos pasajes en los escritos de Agustín sugieren esta teoría. Esto se aplica especialmente a su dicho según el cual "todos pecaron, pues todos eran ese hombre"[22] así como a un comentario más extenso en *Sobre la ciudad de Dios*.[23] Pero John Murray ha argumentado bastante persuasivamente, en parte oponiéndose a A. H. Strong, a los efectos de que Agustín, cuando se lo estudia en su debido contexto, hace hincapié primariamente (en contra de Pelagio) en el tema de que el pecado de Adán resultó en la condenación de toda lo humanidad por medio de la "propagación" y no por medio de la "imitación". Así, Agustín no estaba totalmente entregado a la teoría realista sino que se concentró aun más sobre la idea de que la contaminación o la depravación de Adán fue transmitida por la generación natural.[24] Fue en este contexto que Agustín sugirió que el ejercicio del instinto sexual en el placer que ocurre en la copulación es el medio por el cual se transmite.[25]

W. G. T. Shedd parece haber defendido más consistente y singularmente la posición realista.[26] También A. H. Strong hizo suya la teoría, enseñando que todos los seres humanos "existían no indiviual sino seminalmente" en Adán, su cabeza o jefe.[27] Millard Erickson ha afirmado que ha "adoptado" el realismo o la teoría de la "jefatura natural", siguiendo a Strong sin prestar atención al correctivo de Murray. Sin embargo, Erickson, quizá por ser bautista, al darse cuenta de que tal posición ha llevado en muchos casos al bautismo infantil o se ha relacionado con él, exceptuó a los bebés y a los niños pequeños de la imputación y notó asimismo que la gracia de Cristo no se imputa de la misma manera a los creyentes y a los incrédulos. Más tarde abandonó el realismo y optó en su lugar por lo que luego identificaremos como la teoría de Place acerca de la imputación de la depravación.[28]

b. La teoría del pacto, teoría federal o teoría representativa

Según esta teoría, Dios nombró a Adán como el representante de toda la raza humana. Dios hizo un llamado "pacto de obras"[29] con Adán y toda la humanidad. Así, a condición de su obediencia, los seres humanos tendrían la vida eterna, y a condición de su desobediencia, Adán y toda la humanidad estarían sujetos a la corrupción y a la muerte. Luego, y a raíz del pecado de Adán, Dios le imputó la culpa del pecado de Adán a toda la humanidad. Los descendientes de Adán nacen con una naturaleza depravada, que siempre lleva al pecado y que es pecaminosa. Sin embargo, la depravación es el efecto de la imputación y no su causa. Así, al igual que el realismo, la teoría federal es una teoría de la imputación inmediata de la culpa adánica a todos los seres humanos.[30]

Juan Cocceius fue uno de los primeros expositores de esta teoría; Francis Turretin fue un factor importante que contribuyó a empujar al calvinismo hacia el federalismo.[31] La confesión de fe de Westminster adoptó tanto el

22 *De Peccatorum Meritis et Remissione*, 1.10.11.

23 *De Civitate Dei*, 13.14.
24 *The Imputation of Adam's Sin*, pp. 29-32.
25 Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, pp. 374-78.
26 *Dogmatic Theology*, 2,29-32, 41-44, 181-92; Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, pp. 24-25, 32-33.
27 *Systematic Theology*, pp. 619-37; Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, pp. 25-27.
28 *Christian Theology*, pp. 636-39.
29 Ver arriba, cap. 7, I, A, n. 1.
30 Strong, *Systematic Theology*, pp. 612-13.
31 Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:36.

realismo[32] como el federalismo,[33] pero el Catecismo Mayor se inclinó más por el federalismo.[34] Charles Hodge explicó el pacto de las obras sin depender de textos bíblicos particulares y luego defendió el federalismo como la teoría correcta de imputación, sosteniendo que Adán "no fue solamente la cabeza natural sino también federal de su posteridad" y subrayando que Romanos 5:12-21 enseña formalmente el federalismo.[35] James P. Boyce siguió el ejemplo de Hodge, argumentando que "la relación federal se torna necesaria en conexión con la salvación por medio de Cristo". El extenso cuerpo de textos bíblicos citados por Boyce demuestra que Yahvé se relacionó con Israel colectivamente, que los líderes israelitas ejercieron un papel representativo, y que existió la representación en al sistema de sacrificios, pero no trata el problema del pecado de Adán en sí.[36] Murray defendió el federalismo sosteniendo que Romanos 5:12-21 da a entender la necesidad de que se tracen analogías entre Cristo y Adán.[37] Los federalistas aceptan y utilizan el concepto de la unidad seminal de la humanidad en Adán, pero no admiten la unidad numérica de la humanidad venidera en Adán.[38] Los críticos del federalismo y del pacto de las obras han pedido que se den evidencias de una enseñanza bíblica específica.

c. La teoría de la imputación mediada por la depravación

Josua de La Place o Placeo (1595-1665? 1655?) de Saumur, Francia abogó por la teoría de que la depravación es el medio por el cual se les imputa la culpa de Adán a todos los seres humanos. Toda persona nace con depravación y ésta no es solamente la fuente del pecado sino también el pecado mismo.[39] En un principio se pensó que La Place estaba enseñando que no hubo una imputación de la culpa del primer pecado de Adán a la humanidad. La condenación por el sínodo reformado de Charenton (1644-45) aparentemente se basó en una interpretación equivocada de la doctrina placeana. Al responder sostuvo que no negaba la imputación y no limitaba el pecado original a la corrupción hereditaria. Más bien, insistía que la imputación "era *mediada,* no *inmediata*", pues "fue mediada por medio de la herencia de él [Adán], la naturaleza corrupta".[40]

Murray, en contraposición a Charles Hodge y William Cunningham (1805-61) y apoyando a B. B. Warfield, ha concluido que Jonathan Edwards no enseñó una variante de la imputación mediada sino que los teólogos pos-

32 Cap. 6, secc. 3: "Al ser ellos [Adán y Eva] la raíz *(radix)* de toda la humanidad, la culpa de este pecado le fue imputada... a toda su posteridad..."
33 Cap. 6, secc. 2, 3: "El primer pacto... fue un pacto de obras, en el cual la vida le fue prometida a Adán, y en él a su posteridad, bajo la condición de la obediencia perfecta y personal." "Puesto que el hombre se había incapacitado para la vida conforme a ese pacto, el Señor tuvo a bien hacer un segundo pacto..."
34 *Larger Catechism,* q. 22; *Shorter Catechism,* 1. 16.
35 *Systematic Theology,* 2:117-22, 192-205.
36 *Abstract of Systematic Theology,* pp. 252-58.
37 *The Imputation of Adam's Sin,* pp. 38-41.
38 Ibíd., pp. 26-27.
39 Strong, *Systematic Theology,* p. 617.
40 Murray, *The Imputation of Adam's Sin,* pp. 42-46.

teriores de Nueva Inglaterra (Samuel Hopkins [1721-1803], Nathanael Emmons [1745-1840], Timothy Dwight [1752-1817] y Nathaniel William Taylor [1786-1858]) disminuyeron progresivamente el énfasis en la doctrina de la imputación hasta llegar a negarla totalmente.[41] Entre los teólogos norteamericanos que aceptaban la teoría placeana se encontraba Henry Boynton Smith (1815-77).[42]

2. Las teorías que no enseñan la imputación de la culpa

a. La teoría del mal ejemplo

Esta posición fue desarrollada por Pelagio y sostenida en siglos posteriores por los socinianos y los unitarios. Adán se perjudicó al pecar, pero el efecto de su pecado sobre su posteridad fue básicamente el de constituir un mal ejemplo. Su pecado no le fue imputado a su posteridad ni tampoco corrompió o contaminó la naturaleza humana. Todo recién nacido es inocente y plenamente capaz de obedecer a Dios, así como lo fue Adán al ser creado. Dios imputa a los seres humanos solamente aquellos pecados que han cometido "personal y conscientemente". Al pecar persistentemente cada ser humano puede adquirir el "hábito de pecar". La muerte física es natural, no es punitiva.[43]

b. La teoría de la transmisión social así como biológica del mal moral

Walter Rauschenbusch puso énfasis en que el pecado tenía una dimensión social, sin que por eso perdiera su carácter de rebelión en contra de Dios. Sosteniendo la evolución orgánica, "rechazó la historicidad de Adán". Retuvo la idea de la transmisión biológica del mal moral, algunos ejemplos de los cuales serían la idiotez, la debilidad de entendimiento, las neurosis y los deseos perversos, pero subrayó mayormente su transmisión social. Relacionó a esta última con sus conceptos del "reino del mal" y de la "culpa colectiva" por los pecados sociales. Sin hacerle lugar a un Adán histórico y sin preocuparse por las teorías históricas de la imputación de la culpa, en efecto limitó la imputación a los pecados efectivos, individuales y colectivos.[44]

c. La teoría de la "depravación apropiada voluntariamente"

Esta teoría sostiene que como resultado del pecado de Adán todos los seres humanos carecen de la justicia original o de la santidad primigenia y no pueden obedecer a Dios sin la ayuda divina. Esta incapacidad es física e in-

41 Ibíd., pp. 47-64.
42 *System of Christian Theology,* ed. William S. Karr (3ra. ed.; New York: A. C. Armstrong, 1988), pp. 304-8, citado por Murray, *The Imputation of Adam's Sin,* p. 47, n. 66; pp. 169, 284, 285, 314-23, citado por Strong, *Systematic Theology,* p. 617.
43 Wiggers, *A Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism,* pp. 83-88; Strong, *Systematic Theology,* p. 597.
44 *A Theology for the Social Gospel,* pp. 38-44, 57-68; Smith, *Changing Conceptions of Original Sin,* pp. 198-206.

telectual, pero no incluye la voluntad. El Espíritu Santo obra para permitirle a la raza humana resistir la depravación y obedecer a Dios, si la voluntad humana coopera con el Espíritu. La culpa de Adán no le es imputada a la humanidad, ni tampoco lo es la depravación humana hasta que cada persona voluntaria y conscientemente se apropia de ella por medio del pecado. La muerte física y espiritual no es un castigo por la falta de Adán sino por el pecado de todos los seres humanos.[45]

Algunos estudiosos han intentado atribuirle esta posición a ciertos Padres griegos y a los semipelagianos.[46] En los últimos tiempos ha sido adoptado por algunos pensadores pertenecientes a la tradición wesleyana; ha sido expuesta por John Miley[47] y H. Orton Wiley.[48]

d. La teoría del defecto o de la propensión "inevitable" de la voluntad humana

Reinhold Niebuhr, el exponente representativo de esta posición, negó la historicidad de Adán y sostuvo la caída existencial de cada ser humano. En su opinión el pecado original es un defecto o una propensión de la voluntad humana que precede al acto de pecar y lo presupone. El ser humano es responsable por él. El defecto de la voluntad es "inevitable" pero no "necesario", y lo mismo puede decirse de cada caída existencial. Para Niebuhr, Dios les imputa a los seres humanos tanto sus pecados efectivos como la voluntad torcida o defectuosa que los causa.[49]

e. La teoría de la depravación incondenable

Esta teoría sostiene que la depravación humana siempre lleva al pecado pero que no es en sí misma un pecado; por consiguiente los seres humanos no son condenados por su depravación sino por los pecados a los que le ha llevado la depravación. Se originó en la teología del reformador de Zurich, Ulrico Zwinglio, quien definió el pecado de manera doble: como "la enfermedad que contraemos del autor de nuestra raza, en consecuencia de la cual nos entregamos al autoamor" y como "aquello que es contrario a la ley". Concluyó que "el pecado que es transgresión nace del pecado que es enfermedad".[50] Más específicamente, Zwinglio definió el "pecado original" como "enfermedad" *(morbus)* y combinó la enfermedad "con un defecto *(vitium)* perdurable, como cuando el tartamudeo, la ceguera o la gota son hereditarios en una familia". Así, el pecado original es una "enfermedad" pero no es "pecado", "pues el pecado implica la culpa, y la culpa proviene de una transgresión o de una violación". Zwinglio sí mantuvo que el pecado original

[45] Strong, *Systematic Theology*, pp. 601-2.
[46] Ibíd., p. 601; Wiley, *Christian Theology*, 2:122-23.
[47] *Systematic Theology*, 1:508-9, 521-33.
[48] *Christian Theology*, 2:96-100, 107-9, 118-40.
[49] *The Nature and Destiny of Man*, 1:256-80.
[50] *Commentary on True and False Religion* (1525), cap. 10, ed. Samuel Macaulay Jackson y Clarence Nevin Heller (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1981), pp. 138, 139, 140.

"condena" "en lo que a su fuerza y su naturaleza se refiere, pero eximió a los hijos de los cristianos y sostuvo que el remedio de la sangre de Cristo era suficiente como para sobreponérsele.[51]

Los teólogos congregacionalistas de Nueva Inglaterra Hopkins, Emmons, Dwight y Taylor adoptaron esta teoría. Concordaban en que los seres humanos no tienen la culpa del pecado de Adán y que la depravación no es imputada a todos los seres humanos. La depravación existe pero es adquirida. La conexión entre el pecado de Adán y el nuestro es una "constitución divina", expresión sinónima de la inevitabilidad del pecado. Taylor denominó a la depravación una "preferencia pecaminosa facultativa predominante". Según la escuela de Nueva Inglaterra, los seres humanos solamente son responsables de sus propios pecados y condenables por ellos; al cometerlos se asocian a la rebelión de Adán.[52]

Charles Grandison Finney (1792-1875) también se identificaba con esta posición. Distinguía entre la "depravación física" o la enfermedad y la "depravación moral", sosteniendo que la humanidad sufría de ambas. Finney definió la depravación moral como "egoísmo", y "amor, gratificación e indulgencia de uno mismo como un fin en sí mismo". Refutó el punto de vista de aquellos que insistían en que la depravación moral es en sí misma un pecado.[53]

Las teorías que enseñan que todos los seres humanos han sido imputados con el pecado y la culpa de Adán (y habría que agregar, de Eva) (teorías realista, federal, placeana) se confrontan en algunos círculos con problemas resultantes del estado original histórico y de la caída de la humanidad. Entre los pensadores más inclusivos estas teorías se confrontan con la objeción según la cual es injusto que aquellos que aún no habían nacido sean considerados culpables del pecado de sus primeros padres. La doctrina de Ezequiel de la responsabilidad individual por el pecado sigue siendo citada en contra de estas teorías. Otros estudiosos han sostenido que las teorías de la imputación pasan por alto a Romanos 1:18—3:20 o no son consecuentes con este pasaje. John Murray ha defendido la imputación de la culpa adánica en base a Romanos 5:12-21, pero inclusive su exégesis deja lugar para un "pacto de obras".

Las teorías no imputadoras que se concentran sobre la depravación más que sobre el pecado de Adán y Eva (teoría wesleyana, zwingliana de Nueva Inglaterra) plantean la pregunta básica: ¿Cada ser humano es tenido por culpable por su naturaleza depravada más allá de sus pecados voluntarios específicos? Las respuestas respectivas no difieren mucho: no es culpable hasta que se apropia de ella voluntariamente al pecar (wesleyana); no realmente (teólogos de Nueva Inglaterra; ligeramente diferente de la posición de Zwinglio). En la Biblia se descubre gran énfasis sobre la culpabilidad de los seres humanos que endurecen su corazón, que son obstinados, que se rebe-

[51] *Original Sin* (1526), en *On Providence and Other Essays*, ed. para Samuel Macaulay Jackson por William John Hinke (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1983), pp. 3, 4, 5, 15.
[52] Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, pp. 48-52.
[53] *Lectures on Systematic Theology*, ed. J. H. Fairchild (New York: George H. Doran Company, 1878), lecc. 22-24.

lan contra Dios, que abandonan el pacto, que tienen un corazón malo y así sucesivamente. Algunas de estas expresiones pueden ser interpretadas de manera que indiquen la existencia de una naturaleza pecaminosa, pero no apuntan a una naturaleza pecaminosa heredada y/o condenable.

La teoría pelagiana tiende a concebir la pecaminosidad humana de un modo atomista, de manera que el impacto del pecado sobre otros seres humanos se minimiza. La mancha adánica sobre el escudo de armas humano se olvida demasiado rápido o se relega a un papel insignificante. La conciencia moderna de las dimensiones sociales de la pecaminosidad humana difícilmente concuerda con un esquema estrictamente pelagiano.

Las teorías de la transmisión social (Rauschenbusch) y del pecado existencial (Niebuhr) pueden complementarse. La primera no descarta totalmente la transmisión biológica y la segunda, si se la entiende a la luz de la toda la teología de Niebuhr, tiene consecuencias sociales. En la actualidad, la interacción del pecado en toda la humanidad puede ser una forma más relevante de expresar los aspectos colectivos del pecado que las que caracterizaban a muchas de las teorías más antiguas. La humanidad del siglo XX puede que esté más consciente de la "inhumanidad del hombre hacia el hombre", en parte como consecuencia de los avances en los medios de comunicación. En el siglo del Holocausto, del advenimiento de las armas atómicas, del ascenso del crimen organizado, del surgimiento del terrorismo internacional, nos hemos hecho más conscientes que algunos de nuestros antepasados de las consecuencias sociales del pecado. Nadie puede vivir hoy sin ser afectado por las acciones de otros seres humanos y sin afectar a los demás. John Donne (1572-1631) sabía que "Ningún hombre es una isla, suficiente en sí misma",[54] y George Washington Truett (1867-1944) afirmó repetidas veces que "estamos todos envueltos en el paquete de la vida".[55] El mal moral tiene efectos que se expanden como las oleadas en la superficie de un lago. No es difícil reconocer en la situación sociocultural de hoy la interacción penetrante del mal moral entre los seres humanos. Quizá sea más difícil llegar a un acuerdo acerca de la responsabilidad específica de los seres humanos individuales en cuanto al pecado que tiene efectos tan perjudiciales sobre el montón.

Aun así, debemos reconocer que el pecado y la sociedad tuvieron sus comienzos en el pasado remoto de la humanidad, y así, la verdad de la compenetración y de la interacción universal del pecado nunca puede divorciarse totalmente de la pregunta acerca del origen del pecado. Somos solidarios en nuestro pecado con nuestros progenitores primeros Adán y Eva, así como con una multitud de Adanes y Evas contemporáneos.

Ciertas preguntas, que sirven tanto para resumir como para apuntar a una conclusión, pueden ser planteadas ahora.

---

54 *Devotions*, 17.

55 "The Conquest of Fear", en *"Follow Thou Me"* (New York: Harper and Bros, 1932), p. 105, donde Truett se expresó en el contexto de la interdependencia fraternal necesaria, y "It Pays to Do Right" (Fort Worth: Radio and Television Commission, Southern Baptist Convention, 194?), donde Truett utilizó la frase en el contexto de la universalidad del pecado; referencias provistas por Stephen Danzey y por Bette y Wendell Haynes.

¿Tenemos una naturaleza pecaminosa? Pelagio dijo que no; todo el resto dijo que sí.

¿Puedo ser considerado responsable y ser castigado por actos que surgen de una naturaleza (o un contexto) que he heredado? Los wesleyanos han dicho que sí, al pecar voluntariamente a través de una voluntad sin depravación, cortejada por el Espíritu. Zwinglio dijo que sí, pues surgen de nuestra naturaleza. Los teólogos de Nueva Inglaterra dijeron que sí, soy responsable, pero la naturaleza pecaminosa ha sido adquirida. Rauschenbusch respondió que sí, cuando son cometidos por individuos y grupalmente.

¿Soy responsable por la "naturaleza" que he heredado o recibido? Placeo dijo que sí, pues esa naturaleza es el medio por el que fui hecho culpable por el pecado de Adán y Eva. Niebuhr dijo que soy reponsable por mi voluntad torcida o defectuosa, pero que no puedo trazarla a un ancestro. Todos los demás no imputacionistas respondieron que no.

¿Soy culpable del pecado de Adán y Eva además de ser culpable de los pecados que he cometido consciente, voluntaria o al menos personalmente? Los realistas han dicho que sí, por pertenecer a la naturaleza humana común que era una con Adán cuando pecó, antes de la individuación de los demás seres humanos. Los federalistas han dicho que sí, por estar unidos con Adán por medio de un "pacto de obras". Placeo dijo que sí, en la medida en que esa culpa me es mediada por medio de mi depravación.

Es fácil afirmar la universalidad del pecado; no es difícil afirmar la universalidad de la depravación, pero llegar a una conclusión con respecto a la relación entre el pecado de Adán y Eva y el nuestro es realmente difícil, y esto se refleja en la cantidad de teorías que han surgido. Cualquiera sea la conclusión que se adopte, debe dejar lugar tanto para una naturaleza pecaminosa como para los hechos pecaminosos, debe contemplar el pecado tanto individual como socialmente, y debe presentar las consecuencias del pecado de nuestros progenitores de tal modo que los seres humanos de hoy nos demos cuenta de todo por lo cual somos responsables.

37

LA TENTACION; LA CONCIENCIA DE PECADO

Antes de considerar la conciencia del pecado, será útil prestar atención a la naturaleza y al significado de la tentación. Son dos temas conectados estrechamente, pero que necesitan ser distinguidos correctamente.

I. LA TENTACION

La tentación significa la ocasión del pecado humano, o el estímulo o aliciente a pecar.

A. TERMINOS Y ENSEÑANZAS BIBLICAS

1. Antiguo Testamento

Por detrás y más allá del uso de las palabras que signficaban específicamente una incitación a pecar, existía la concepción veterotestamentaria más común de probar o tentar, que no se relacionaba directamente con la idea de instigar a alguien a que ejerciera el mal moral. Los verbos hebreos *nasah* y *bahan*, que pueden significar "probar, tentar", se usaban normalmente en referencia a probar en un sentido general. A veces se empleaban para indicar que Dios probaba a los seres humanos, y en otras ocasiones se referían a que los seres humanos probaban a Dios. *Nasah* se utilizó para describir cómo Dios probaba a los seres humanos en Génesis 22:1; Exodo 16:4; 20:20; Deuteronomio 13:3; Jueces 2:22 y Salmo 26:2. *Bahan* se empleó de la misma manera en Jeremías 20:12a; Proverbios 17:3; Salmos 7:9b; 11:5a; 66:10; 81:7c; 139:23; y Job 17:18; 23:10b. *Nasah* se empleó para indicar cómo los seres humanos, principalmente los israelitas, probaban a Yahvé en Exodo 17:2b, 7; Números 14:22b; Deuteronomio 6:16; Isaías 7:12 y Salmos 78:18; 95:9; 106:14. *Bahan* describía cómo los seres humanos probaban a Dios en el Salmo 95:9 y Malaquías 3:10, 15.

El verbo hebreo *nasa*, que significa "levantar o engañar" se empleó en el sentido de incitación al pecado en Génesis 3:13: "La serpiente me engañó, y comí." El relato de la tentación de Adán y Eva (Gén. 3) especifica una tentación a Eva en tres partes y un triple atractivo del fruto prohibido. En primer lugar, el tentador dijo: "¿De veras Dios os ha dicho: 'No comáis de ningún árbol del jardín?' " (v. 1), extendiendo o exagerando así la prohibición divina. En segundo lugar, el tentador dijo: "Ciertamente no moriréis" (v. 4; ver 2:17).

En tercer lugar declaró: "Es que Dios sabe que el día que comáis de él, vuestros ojos serán abiertos, y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal" (v. 5). Los tres factores que incitaban a Eva a que tomara del fruto del árbol que estaba en el medio del jardín eran que era "bueno para comer" (apetito), "atractivo a la vista" (estética) y "codiciable para alcanzar sabiduría" (sabiduría) (v. 6a). "Tomó, pues, de su fruto y comió. Y también dio a su marido que estaba con ella, y él comió" (v. 6b).

2. Nuevo Testamento

La familia de palabras que en el Nuevo Testamento refleja el aliciente al pecado se usa también en un sentido más amplio para comunicar la idea de probar. El verbo *peirazein*,[1] que significa "tratar, probar o tentar" se utilizó varias veces en los Evangelios sinópticos en referencia a Jesús en el sentido de probar (Luc. 11:16; Mar. 8:11 y par.; 10:2 y par.; 12:15 y par.; Mat. 22:35; Juan 8:6; Hech. 5:9; 15:10; y Heb. 3:9; 11:37). En el sentido de la tentación al pecado este verbo se emplea en Marcos 1:13a y par.; 1 Tesalonicenses 3:5; Gálatas 6:1; 1 Corintios 7:5; 10:13b; Hebreos 2:18 (dos veces); 4:15; y Santiago 1:13, 14 (cuatro veces). El sustantivo *peirasmos*,[2] que significa "período o proceso de prueba, tentación" se utilizó en relación con pruebas en Lucas 22:28; Hechos 20:19; Gálatas 4:14; Hebreos 3:8; Santiago 1:2, 12; 1 Pedro 1:6; 2 Pedro 2:9; y Apocalipsis 3:10. Se empleó con respecto a la tentación en Lucas 4:13; Mateo 6:13 (par. Luc. 11:4); Lucas 8:13b; 22:40b, 46 y par.; 1 Corintios 10:13a, c (dos veces); y 1 Timoteo 6:9a.

En el Nuevo Testamento las tentaciones por parte de Satanás y las pruebas por parte de Dios se distinguen claramente, como puede observarse en las tentaciones de Jesús en el desierto (Mat. 4:1-11 y par.) y en la disciplina filial (Heb. 12:5-11). La tentación es la oportunidad para pecar o la incitación a pecar pero no la causa del pecado. La tentación es atribuida a la pasión (Stg. 1:14) y al diablo (Mat. 4:1; 1 Tes. 3:5). Dios no tienta a los seres humanos ni es tentado en el sentido amplio de la incitación al mal (Stg. 1:13).

B. LA TEOLOGIA PROTESTANTE RECIENTE

1. Teólogos conservadores protestantes de los siglos XIX y XX

Estos teólogos han tendido a escribir más sobre la tentación que otros teólogos y han concentrado sus escritos sobre la tentación de Adán y Eva, no sobre la tentación de los seres humanos en general o de los cristianos de hoy. Algunos (Charles Hodge,[3] A. H. Strong,[4] Louis Berkhof,[5] L. S. Chafer[6]) han

[1] El verbo compuesto *ekpeirazein* fue utilizado en Mat. 4:7 y par.; Luc. 10:25, y 1 Cor. 10:9 en relación con las pruebas.
[2] El participio *ho peirazon*, "el tentador", fue empleado en Mat. 4:3 y 1 Tes. 3:5.
[3] *Systematic Theology*, 2:123-24.
[4] *Systematic Theology*, pp. 582-83.
[5] *Teología Sistemática*, p. 265.
[6] *Systematic Theology*, 2:204-5.

aseverado con fuerza que Génesis 3 no ha de entenderse como un "mito" o una "alegoría" sino como historia literal. Algunos autores (Charles Hodge,[7] R. R. Byrum,[8] Louis Berkhof,[9] J. C. Wenger[10]) han interpretado la serpiente como un animal literal utilizado como instrumento de Satanás, mientras que otros (W. G. T. Shedd,[11] L. S. Chafer,[12] J. Oliver Buswell,[13] J. Rodman Williams[14]) se han referido a una tentación realizada por Satanás sin prestarle mucha atención a la serpiente o identificarla absolutamente con Satanás.

Entre estos teólogos ha existido la tendencia de presentar una interpretación simbólica además de literal del "árbol de la vida" y del "árbol del conocimiento del bien y del mal". Geerhardus Vos[15] y J. C. Wenger consideraban que este último era el "árbol de la madurez".

> No puede haber sido un árbol de tentación porque Dios no tienta a nadie para mal. Indudablemente la madurez moral plena hubiera sido alcanzada no solamente al caer en el pecado sino también por medio de la obediencia... Dios creó al hombre santo en cuanto no tenía pecado y todavía era meramente inocente, pero no era santo en un sentido positivo. Fue la intención de Dios traer al hombre a la plena madurez y confirmarlo en su santidad, proveyéndole una experiencia que le permitiría confirmar su santidad con una libre elección de obediencia a Dios.[16]

Las incitaciones a Eva con respecto al fruto prohibido eran vistas como "influencias" "moralmente indiferentes" (Archibald Alexander Hodge[17]) y como "deseos normales" (W. T. Conner[18]). El problema ético-religioso candente era la obediencia al mandamiento específico de Dios. L. S. Chafer escribió:

> No había un mal inherente en comer la fruta. El primer pecado no consistió en un error dietético. No se trataba de comida nutritiva o dañina. El árbol y su fruto se tornaron el campo de prueba con respecto a la obediencia de la criatura a su Creador, un problema tan vasto y real como la vida misma.[19]

Las exhortaciones a Eva se conectaban aquí con 1 Juan 2:16 (J. C. Wenger,[20] J. Oliver Buswell[21]).

Según esta interpretación, la primera palabra del tentador (Gén. 3:1) habría dado a entender que Dios "les negaba [a Adán y Eva] arbitrariamente un medio para su gratificación",[22] expresando dudas con respecto a la sana intención de Dios al invadir "los derechos del hombre".[23] La segunda palabra (Gén. 3:4) habría sido tanto la negación de la "veracidad de Dios"[24] como la incredulidad.[25] La tercera palabra del tentador (Gén. 3:5) habría acusado a Dios de "celos y de fraude para mantener a sus criaturas en una posición de ignorancia y dependencia"[26] y habría sido una promesa del tentador de que el árbol "tenía poderes mágicos que conferían el conocimiento del bien y del mal".[27]

[7] *Systematic Theology,* 2:127.
[8] *Christian Theology,* p. 320.
[9] *Teología Sistemática,* p. 266.
[10] *Introduction to Theology,* p. 88.
[11] *Dogmatic Theology,* 2:154-56, 161.
[12] *Teología Sistemática,* 2:203.
[13] *A Systematic Theology of the Christian Religion,* 1:264-65.
[14] *Renewal Theology,* 1:224.
[15] *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 41-43.
[16] Wenger, *Introduction to Theology,* p. 88.
[17] *Outlines of Theology* (ed. ampl.; New York: A. C. Armstrong and Son, 1891), p. 323.
[18] *El Evangelio de la Redención,* p. 16.
[19] *Systematic Thelogy,* 2:211.
[20] *Introduction to Theology,* p. 89.
[21] *A Systematic Theology of the Christian Religion,* 1:283.

2. Teólogos existencialistas cristianos

En un estudio psico-teológico, Soren Kierkegaard le dio a la "ansiedad" el papel en el contexto del pecado que tradicionalmente había ocupado la tentación. Aunque prestó atención a Génesis 3, Kierkegaard se concentró sobre el "pecado hereditario" y el "pecado" de las personas contemporáneas. Identificó la ansiedad con la "inocencia", la distinguió del miedo, la relacionó especialmente con el espíritu humano, la atribuyó más a las mujeres que a los varones y la definió como "libertad enmarañada". La entendía como "la presuposición del pecado hereditario", la explicación de la continuidad del pecado hereditario, la consecuencia del pecado para el individuo y aun como la aliada de la fe salvífica.[28] En el contexto de la presente consideración de la tentación, la afirmación más relevante de Kierkegaard puede que sea la siguiente:

> La ansiedad es el estado psicológico que precede al pecado. Se aproxima al pecado lo más posible, lo más ansiosamente posible, pero sin explicar el pecado, que emerge solamente en un salto cualitativo.[29]

Citando con favor la precedente afirmación de Kierkegaard, Reinhold Niebuhr puso énfasis asimismo en la "ansiedad", que también estimaba como "el fundamento de toda la creatividad humana".

> La ansiedad es el concomitante inevitable de la paradoja de la libertad y la limitación en la que se ve envuelto el hombre. La ansiedad es la precondición interna del pecado... La ansiedad es la descripción interna del estado de la tentación. No debe ser identificada con el pecado porque siempre existe la posi-

[22] Strong, *Systematic Theology,* p. 584.
[23] Berkhof, *Teología Sistemática,* p. 264.
[24] Strong, *Systematic Theology,* p. 584.
[25] Berkhof, *Teología Sistemática,* p. 265.
[26] Strong, *Systematic Theology,* p. 584.
[27] Wenger, *Introduction to Theology,* p. 88, basado sobre Vos, *Biblical Theology,* p. 43.
[28] *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin,* ed. y trad. Reidar Thomte (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), esp. pp. 41, 42, 44, 47, 49, 25, 52, 81, 11 y 155. El mismo tratado por Kierkegaard había sido publicado bajo el título en inglés *The Concept of Dread,* trad. Walter Lowrie (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1946).
[29] Ibíd., p. 92.

bilidad ideal de que la fe purgue a la ansiedad de la tendencia hacia la autoafirmación pecaminosa... Debe ser distinguida del pecado en parte porque es su condición y no su realidad, y en parte porque es la base de toda la creatividad humana así como la condición del pecado.

. . . .

Así la ansiedad, el concomitante permanente de la libertad, es tanto la fuente de la creatividad como una tentación a pecar.[30]

C. LA VIDA CRISTIANA

La tentación no puede de manera alguna ser limitada a la experiencia precristiana de los creyentes y a la experiencia de los incrédulos. No disminuye necesariamente a medida que se continúa y se crece en el talante y el servicio cristianos, sino que puede bien incrementarse. La tentación es relevante no solamente para los que caminan por los bordes exteriores del discipulado cristiano, sino también para los que dicen realizar ministerios en el nombre de Cristo. No solamente se presenta a quienes pertenecen a iglesias gobernadas jerárquicamente, sino también a las iglesias gobernadas congregacionalmente. La incitación al sexo, al dinero, la fama, al poder o a una combinación de todos, que puede destruir el ministerio del que cede a la tentación, es suficiente como para que clamemos por la "salida" prometida (1 Cor. 10:13).

II. LA CONCIENCIA DEL PECADO

Previamente,[31] al tomar nota del énfasis que hace la tradición wesleyana sobre el pecado como un fenómeno plenamente consciente, voluntario y deliberado, dejamos lugar para la posibilidad de que existieran algunas limitaciones sobre tal voluntarismo o sobre el conocimiento del espectro entero de la realidad del pecado. Sin embargo, nuestro mayor énfasis debe seguir siendo la real conciencia que tienen los seres humanos de su pecado. Por lo tanto, necesitamos examinar tres aspectos de la conciencia del pecado. ¿Cuáles son los *medios* por los cuales los seres humanos se percatan del pecado? ¿En qué momento experimentan por primera vez tal conciencia del pecado? ¿Cuál es la culminación y la consecuencia de su conciencia del pecado?

A. LOS MEDIOS POR LOS CUALES SE LLEGA A LA CONCIENCIA DEL PECADO

1. La conciencia

El sustantivo griego "conciencia" fue utilizado en Romanos 2:15: "... mientras que su conciencia *(syneideseos)* concuerda en su testimonio *(summartyrouses)*; y sus razonamientos los acusan *(kategorounton)* o los defienden". Pero *syneidesis*, que se derivaba de *syn* ("con") y *oida* ("saber"), es decir *synoida*, un

[30] *The Nature and Destiny of Man*, 1:194-95, 195, 197-98.
[31] Ver cap. 34, III, B.

tiempo de verbo pretérito con significado de presente que quiere decir "compartir en conocimiento", no se empleaba frecuentemente en el Nuevo Testamento. En Romanos 2:15 aparece en conjunción con "la obra de la ley escrita en sus corazones". C. A. Pierce ha refutado la teoría según la cual la palabra tiene un origen estoico y la ha llamado "la frase clave de Corinto". *Syneidesis* aparece solamente tres veces en la Septuaginta (Ecl. 10:20; Eclesiástico 42:18; Sab. 17:11).[32] Este hecho fortalece la suposición de que no había un claro trasfondo semítico en el uso del término en el Nuevo Testamento. Según Pablo los seres humanos, cuyas conciencias dan testimonio de "la obra de la ley escrita en sus corazones", están sujetos tanto a la acusación como a la excusa. Esta "excusa" no se refiere al efecto salvífico de la revelación general,[33] sino que indica las dos caras de la conciencia cuando se la aplica a decisiones morales específicas.

La interpretación cristiana de la conciencia, cuyas raíces están en la teología paulina, difiere tanto de la vía de acceso socrática al bien o a la ley moral, como de la kantiana. Sócrates confiaba en que si los seres humanos conocían el bien lo harían. Kant puso un énfasis esencialmente moral, más que religioso, en el imperativo categórico. Confiaba en que los seres humanos podían cumplir la ley moral, aunque fuera en la vida después de la muerte, pero al mismo tiempo aceptaba la existencia de algún tipo de mal radical. La conciencia acusadora no tenía mayor importancia en Sócrates ni tampoco en Kant.

¿Debe la "conciencia" estar identificada con la "conciencia moral"? La respuesta puede ser afirmativa si ambos términos se refieren a una parte básica de la constitución de los seres humanos y no meramente a decisiones o juicios particulares hechos por las personas. Por lo tanto, la "conciencia" debe distinguirse de los "juicios morales" o de las "decisiones morales", pues estas últimas constituyen el contenido de la conciencia así como el producto del condicionamiento religioso-ambiental, además de surgir de la conciencia y de la elección humana. No es sorprendente que Reinhold Niebuhr haya advertido aquí: "El contenido particular de la voz de la conciencia por supuesto está condicionado por todas las relatividades de la historia... y la conciencia puede ser, en su contenido mismo, un vehículo del pecado."[34] Complica aún más el problema de los términos clarificadores el hecho de que Tomás de Aquino distinguía entre *synderesis*, la capacidad interna de discernir el bien del mal en términos generales, y la *conscientia*, que era la capacidad de distinguir el bien del mal en situaciones particulares.[35]

Pablo parece haber presupuesto que el ejercicio de la conciencia es una experiencia humana universal. Niebuhr comentó acerca de esta universalidad que: "El significado de la interpretación bíblica de la conciencia radica

[32] *Conscience in the New Testament, Studies in Biblical Theology*, vol. 15 (London: SCM Press, 1955), pp. 13-20, 60-65, 56-59. Pierce señala 32 menciones de *syneidesis* en el Nuevo Testamento (p. 62).
[33] Ver cap. 3, II, C, 2, a.
[34] *The Nature and Destiny of Man*, 1:291.
[35] *Summa Theologica*, I, p. 79, art. 12, 13.

precisamente en que una experiencia humana universal —recibir órdenes, sentir una obligación, ser juzgado— es interpretada como una relación entre Dios y el hombre en la cual Dios es quien exige y juzga al hombre."[36]

Pero ¿cuán abarcadoras son las funciones de la conciencia? Según W. T. Conner, la conciencia tiene tres aspectos: "El conocimiento de la distinción entre lo bueno y lo malo"; "la conciencia de que estamos obligados a hacer lo bueno y evitar lo malo"; estar consciente de algún modo de lo que está bien y está mal en casos específicos.[37] Se trata del principio de la conciencia, la obligación de la conciencia y el contenido de la conciencia. Sin embargo, entre los filósofos modernos ha existido no poco disenso con respecto a tal interpretación de la conciencia. Paul Tillich señaló que mientras Martín Lutero fundamentó la "conciencia transmoral" en la justificación por la fe, Friedrich Nietzsche trató de destruir la autonomía de la "conciencia moral" al decir que "la conciencia sucia es un pecado" y Martin Heidegger sostuvo que la "conciencia buena, *transmoral*" consistía en la *"aceptación de la conciencia moral mala"*.[38]

¿La conciencia realmente lleva a los seres humanos a estar conscientes del pecado? Como ha subrayado Niebuhr, Lutero insistió en

> que la ley y la conciencia intranquila del hombre son el primer punto de contacto entre Dios y el hombre. La conciencia es la justicia del pecador *(justitia peccatoris)*. El propio corazón del hombre lo acusa *(cor accusator)*. Sin fe esta acusación lleva a la desesperación y con fe puede llevar al arrepentimiento.[39]

Emil Brunner subrayó:

> Un hombre sin conciencia no podría ser llamado un pecador... Y sin embargo, afuera de la revelación cristiana el hombre no conoce el verdadero significado y contenido de esta ley [escrita en los corazones].[40]

Podría decirse con Lutero que la conciencia necesita estar acompañada por la ley o con Brunner que la conciencia necesita estar acompañada por el evangelio, pero en ambos casos la conciencia sirve para que los seres humanos lleguen a tomar conciencia del pecado.

2. *La ley*

Un segundo medio por el cual los seres humanos pueden llegar a la conciencia del pecado es lo que en hebreo se llamaba *torah* y en griego, *nomos*.

---

[36] *The Nature and Destiny of Man*, 1:138.
[37] *El Evangelio de la Redención*, p. 24.
[38] *The Protestant Era*, trad. James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), pp. 145-49.
[39] *The Nature and Destiny of Man*, 1:290. Niebuhr citó a M. A. H. Stomps, *Die Anthropologie Martin Luthers: Eine philosophische Untersuchung* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1935), pp. 111-14, quien se había referido especialmente al *Comentario sobre Romanos* de Lutero (2.43, 70, 71) y *W. A.*, 3:24, 29, 31, 35, 153, 322, 602; 18:763; 37:59.
[40] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 227.

a. Definiciones y usos

La "ley" ha sido definida por Brunner teológicamente como "la expresión impersonal, concreta y fija" de la voluntad de Dios en lugar de la "voluntad paternal, personal".[41] Conner la define como "el resumen de los requisitos morales de Dios en mandamientos publicados".[42] El término "ley" ha sido y sigue siendo empleado de diversas maneras y con distintas acepciones, de manera que es preciso delinearlas cuidadosamente, como lo ha hecho Brunner. Pueden especificarse siete de tales acepciones:

1) La dirección por parte de Dios de la vida humana —el sentido básico de *torah*, incluyendo los aspectos penales, ceremoniales y morales.
2) Toda la relación de Israel con Yahvé en el contexto del pacto.
3) El Pentateuco, o los primeros cinco libros del Antiguo Testamento.
4) El Decálogo, o los Diez Mandamientos (Exo. 20:1-17; Deut. 5:6-21).
5) El Antiguo Pacto en contraposición con el Nuevo Pacto.
6) La ley en contraposición con la promesa o el evangelio (Pablo, Lutero)
7) La ley como la "tutora" o la "guardiana" (Gál. 3:23, 25) que lleva a Jesucristo.[43]

Las acepciones 4) y 6), que tienen que ver con el Decálogo y con el contraste con la promesa o el evangelio están más directamente asociadas con la conciencia del pecado que las demás acepciones.

b. La función reveladora o acusativa

Aunque se han reconocido varias funciones legítimas de la "ley" en la teología cristiana, tal como la prohibitoria, la reveladora y la didáctica, las funciones de la ley más importantes en lo que a la conciencia del pecado se refiere son la función reveladora[44] o acusatoria.[45] El apóstol Pablo llevó la función reveladora o acusatoria de la ley a tal punto que la ley se transformó virtualmente en una incitación al pecado o en una tentación. No intentaremos aquí resolver la pregunta exegética de si Romanos 7 describe a Saulo el fariseo o a Pablo el cristiano. Más bien, notaremos tres etapas del encuentro de Pablo con la ley:

1) La vida sin o aparte de la ley (v. 9a)

Esto era verdad en el sentido de que la percepción del requerimiento de Dios había sido menos aparente o vívida. Pues "no habría conocido el pecado sino por medio de la ley" (v. 7b).

---

[41] Ibíd., p. 120.
[42] *El Evangelio de la Redención*, p. 25.
[43] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 214-30; *Revelation and Reason*, p. 332.
[44] Ver Rom. 7:7-14.
[45] Ver Rom. 2:12-16 como *usus elenchticus legis*, siendo la "conciencia" la "ley... escrita en sus corazones".

2) Darse cuenta de la ley que trae la muerte y del fracaso propio en cumplir u obedecer la ley en virtud del pecado — "yo morí" (v. 9b)

El mismo mandamiento que era para vida me resultó en muerte; porque el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, me engañó; y por él, me mató (vv. 10, 11).

3) Liberación por medio de Jesucristo (vv. 24, 25)

El pecado, intensificado por la ley, solamente puede ser superado por medio de Jesucristo.

Vista positivamente, la ley "era para vida" (v. 10), "santa, justa y buena" (v. 12) y "espiritual" (v. 14). Sin embargo, negativamente, la ley "había quitado la ignorancia [del pueblo] por un lado y se había transformado en una incitación al pecado por el otro".[46]

Lo que se debe inferir, entonces, es que bajo el evangelio de Cristo o el evangelio de la gracia, la ley tiene la función de revelar o convencer. Esta función no se limita a los que eran judíos y luego se hicieron cristianos. Los reformadores magisteriales del siglo XVI enfatizaron la proclamación de la ley de manera que evocara la convicción del pecado y el arrepentimiento. Aunque el sermón centrado en la situación de la vida común en el púlpito del siglo XX tiene poco o ningún lugar para esta idea, no debemos considerar la proclamación de la ley en su función reveladora o acusatoria como una cosa del pasado.

3. El evangelio, centrado en la cruz de Jesucristo

La más profunda revelación de la naturaleza y el aspecto terrible del pecado no está en la conciencia de los seres humanos ni se manifiesta por medio de la ley de Dios sino en el mensaje centrado en la muerte de Jesucristo como Hijo de Dios. Su cruz no fue solamente una revelación del amor de Dios por la humanidad pecaminosa, sino también un desenmascaramiento de la naturaleza misma y del carácter terrible del pecado: el rechazo de la internalización de la ley realizada por Jesús, el rechazo del don mayor de Dios a la humanidad, la muerte violenta del Hijo del Creador por parte de las criaturas humanas, el repudio al amor desinteresado *(agape)* por el cual Dios eligió redimir a la humanidad. "Es una fuerte paradoja que parte de la 'buena noticia' sea la revelación del verdadero significado del pecado."[47]

Walter Rauschenbusch identificó y subrayó ciertos pecados sociales o "públicos" que llevaron a la crucifixión de Jesús: "la intolerancia religiosa", "el poder y el soborno políticos", "la corrupción de la justicia", "el espíritu y la acción de chusma", "el militarismo" y el "desprecio de clase".[48] Gracias al extraño funcionamiento de la providencia de Dios, fue en la oscuridad del Calvario que el pecado fue traído a la luz y desenmascarado. De hecho: "La

---

[46] Greeves, *The Meaning of Sin*, p. 117.
[47] Ibíd., p. 123.
[48] *A Theology for the Social Gospel*, pp. 248-58.

luz de la gracia de Dios hace dos cosas para el corazón pecaminoso: le revela la obscuridad de dicho corazón, y aumenta la misma obscuridad en el caso de los que rechazan la luz de la gracia."[49]

En resumen, la conciencia es o puede ser la manifestación interna de la realidad del pecado en contraposición con los mandamientos de Dios. La ley es o puede ser la manifestación externa de la realidad del pecado en contraposición con los mandamientos de Dios. El evangelio de la cruz es o puede ser la manifestación de la realidad del pecado en contraposición con el don supremo y gracioso de Dios a la humanidad: su Hijo.

B. EL MOMENTO EN EL QUE SE TOMA CONCIENCIA DEL PECADO

La pregunta acerca del momento (o de los momentos) en que los seres humanos toman conciencia del pecado por primera vez lleva al tema teológico que los bautistas y otros adherentes al bautismo exclusivo de los creyentes han denominado "la edad de la responsabilidad" o la "edad de la prudencia". Tal edad normalmente se ha entendido o establecido como el momento en que alguien obtiene una conciencia verdadera y responsable del pecado. Como explicaremos más plenamente luego, las discusiones recientes han tendido a trasladar el foco de la atención de la "edad de la responsabilidad" a la "edad de la respuesta". Pero en primer lugar necesitamos considerar el término más antiguo y su uso.

La discusión subsiguiente[50] demostrará que el Nuevo Testamento no contiene detalles que sugieran la práctica del bautismo de niños o infantes. En el presente contexto debe reconocerse que el Nuevo Testamento permanece en silencio con respecto al estado o la condición espiritual de los infantes o de los niños pequeños ante Dios. Una doctrina derivada exegéticamente del Nuevo Testamento acerca de la "edad de la responsabilidad" prácticamente no existe. Esto significa que la historia de la doctrina cristiana provee la mayor parte de las consideraciones y de los materiales sobre este tema.

Ciertas tradiciones confesionales cristianas, en especial la católica romana previa al Concilio Vaticano II, han enseñado teológicamente que la culpa del pecado de Adán y Eva ha sido imputado a toda la humanidad y tal imputación tiene como consecuencia que todos los niños nazcan con la culpa del "pecado original", por lo que se entiende la culpa de Adán y Eva. Así, el bautismo cristiano, incluyendo el bautismo infantil, se considera necesario y eficaz para remitir el "pecado original".[51]

Los teólogos de la tradición del bautismo de los creyentes han mantenido otra posición. Es sorprendente que los primeros teólogos bautistas ingleses, como por ejemplo John Gill y Andrew Fuller (1754-1815), no hayan tratado este tema y que John Leadly Dagg y James Petigru Boyce, los primeros teólogos que publicaron obras entre los bautistas del Sur de los EE. UU. de A., aparentemente no hayan tocado el tema del pecado y la salvación en su

---

[49] Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 26.
[50] Ver cap. 73, V, A.
[51] Pohle, God: *The Author of Nature and the Supernatural*, pp. 253-59.

relación con los niños pequeños. Los teólogos que han tratado el tema generalmente han defendido la salvación de los infantes, especialmente de los que mueren en la infancia o en la primera niñez, antes de llegar a una edad responsable.

Tal defensa teológica ha tendido a basarse en una de las siguientes consideraciones: (1) La idea de que el pecado entendido en el sentido pleno como pecado responsable y culpable no ocurre o no es cometido por el infante/niño pequeño antes de esta "edad de la responsabilidad"; (2) la idea de que la obra salvífica o redentora de Jesucristo se aplica a tales niños pequeños y es eficaz en ellos; o (3) una combinación de ambas ideas.

1. Los infantes/niños pequeños no pueden cometer pecado y no pueden arrepentirse y creer antes de la "edad de la responsabilidad"

Este punto de vista presupone una doctrina del pecado muy similar a la que proponían Zwinglio y los teólogos de Nueva Inglaterra, discutida previamente.[52] La depravación es tenida por "pecaminosa" porque siempre lleva en años posteriores al pecado en sí, pero la depravación en sí misma no es pecado y no conlleva culpa. Por consiguiente, los infantes y los niños pequeños son "depravados" pero no han pecado todavía. E. Y. Mullins, un exponente de esta posición, escribió que

> hay comparativamente poca enseñanza directa en las Escrituras en cuanto a la salvación de los infantes que mueren en la infancia. Y, sin embargo, hay abundante evidencia directa... La unión de Cristo con la raza humana hizo que su obra expiatoria fuera eficaz hasta cierto punto para toda la humanidad... (1 Cor. 15:22). Esto no enseña el universalismo, pero sugiere que hay una semejanza entre los efectos producidos en la raza por el acto de Adán y el de Cristo. Cristo "murió por todos" (2 Cor. 5:15)... Por lo tanto, los hombres no son condenados por el pecado hereditario u original. Son condenados solamente por su propio pecado. Son llamados a arrepentimiento y fe por el evangelio. Es su propio acto de rechazamiento lo que constituye la base de su condenación. Los niños que mueren en la infancia no pueden arrepentirse o creer o hacer obras de cualquiera clase, buenas o malas. No sabemos cómo opera en ellos la gracia de Dios. Pero estamos plenamente seguros de que Cristo proveyó medios eficaces en favor de ellos.[53]

Así, Mullins unió el concepto de que el pecado condenable no ocurre antes de la edad de la responsabilidad con el concepto de que los infantes y los niños pequeños no pueden arrepentirse y creer. En el trasfondo de esta idea está el concepto de que la obra redentora de Cristo puede que cubra o se aplique a estos pequeños que fallecen a una temprana edad.

---

[52] Ver cap. 36, III, B, 2, e.
[53] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, p. 308.

2. La obra redentora de Dios en Jesucristo se aplica y es eficaz a los infantes y los niños pequeños que fallecen durante la infancia o la primera niñez

Este punto de vista fue propuesto por el anabautista holandés Menno Simmons (1496-1561); por el teólogo bautista del norte de los Estados Unidos de América A. H. Strong; y por William W. Stevens, bautista del sur de los Estados Unidos. Menno Simons escribió en 1539:

> Los pequeños deben esperar según la Palabra de Dios hasta poder entender el santo evangelio de gracia y confesarlo sinceramente; entonces y solamente entonces es el momento, no importa cuántos años tengan, que reciban el bautismo cristiano como nos ha enseñado la Palabra infalible de nuestro amado Señor Jesucristo y ha mandado a todos los verdaderos creyentes en su santo Evangelio. Mateo 28:19; Marcos 16:16. Si mueren antes de llegar a la edad de la prudencia, esto es, en su niñez, antes de haber llegado a los años de entendimiento y antes de tener fe, entonces fallecen bajo la promesa de Dios y eso por ningún otro medio que no sea la generosa promesa de gracia por medio de Jesucristo. Lucas 18:16. Y si llegan a los años de la prudencia y tienen fe, deben ser bautizados. Pero si no aceptan o no creen en la Palabra cuando hayan llegado a los años de la prudencia, no importa si están bautizados o no, serán condenados, tal como enseña Cristo mismo. Marcos 16:16.[54]

Así, según Menno Simons los infantes o los niños pequeños que fallecen a una temprana edad mueren "bajo la promesa de Dios" y "por... la generosa promesa de gracia por medio de Jesucristo".

Como notamos previamente,[55] Strong era un defensor de la teoría realista de la imputación del pecado de Adán y Eva a toda la humanidad. Su discusión del estado de los niños pequeños no estaba relacionada directamente con la doctrina de la imputación y uno puede preguntarse si ambas posiciones pueden ser armonizadas. Los infantes, por estar "en un estado de pecado, necesitan ser regenerados" por medio de Jesucristo. Sin embargo, en comparación con los transgresores personales, son relativamente inocentes, pues se someten y confían. Estos infantes, al ser "los objetos de una compasión y un cuidado divino especial", si mueren en la infancia o en la primera niñez, "reciben salvación por medio de Cristo", aunque aparentemente aparte de una "fe personal". Su regeneración por medio del Espíritu Santo probablemente ocurra "en conexión con la primera visión de Cristo en el otro mundo por parte del alma del infante".[56] Strong, por lo tanto, aunque nunca explicó cómo si todos los seres humanos son culpables del pecado de los primeros seres humanos y al mismo tiempo los infantes y los niños pequeños pueden ser relativamente inocentes, sostuvo que los infantes o los niños pequeños que fallecen serán regenerados escatológicamente por medio de Cristo en el Espíritu y considerados como parte de la compañía de los salvados.

---

[54] *Christian Baptism*, en *The Complete Works of Menno Simmons*, trad. Leonard Verduin y ed. John C. Wenger (Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1956), p. 241.
[55] Ver cap. 36, III, B, 1, a.
[56] *Systematic Theology*, pp. 660-64.

Stevens, citando Mateo 18:3, 4, 10, 14 y Mateo 19:13, 14, enseñó que los infantes que mueren antes de la edad de la responsabilidad son redimidos por Cristo pero *no* se encuentran en el limbo.[57]

Según esta segunda posición, los infantes son salvados por medio de Cristo. Esto parecería significar ser salvados y redimidos de algún modo del pecado. ¿Pero cuál es el pecado del cual estos pequeños son liberados? Los exponentes de la segunda posición no han contestado esta pregunta claramente.

3. Los infantes/los niños pequeños no cometen pecado antes de la edad de la responsabilidad y Dios redime de su potencialidad pecaminosa a quienes mueren tempranamente

W. T. Conner expuso esta combinación de posiciones. Explicó el hecho de que el niño pequeño no sea un pecador y por consiguiente no sea culpable hasta la edad de la responsabilidad de modo similar a los que defendían la primera posición. Luego afirmó:

> En vista de estas consideraciones nos creemos justificados en la creencia de que el niño que muere en la infancia es salvo. En otras palabras, donde ha habido identificación consciente y positiva de uno mismo con la iniquidad, debe haber también, por la gracia de Dios, una repulsa consciente y positiva de la iniquidad y una identificación con el bien, antes que pueda haber liberación del pecado. Hasta el punto donde uno puede identificarse positivamente con el bien o con el mal, sólo está la potencialidad de la vida moral. En el caso del niño, dicha potencialidad es mala si no fuera por la influencia positiva de la gracia de Dios en la redención de esta mala potencialidad o de la vida de transgresión que de ella surge. Respecto a la tendencia de la naturaleza del niño y las infuencias del orden mundano, éstas son hacia el mal. Para salvar al niño de esta herencia mala se requiere la gracia de Dios, la que trasciende a la naturaleza y al orden de este mundo.[58]

Conner unió el concepto según el cual el infante/niño pequeño no puede ser responsabilizado del pecado con su culpa personal consiguiente hasta la edad de la responsabilidad, con el concepto según el cual la gracia de Dios redime al infante/niño pequeño que muere a una temprana edad de la actualización de su potencial maligno o pecaminoso.

¿Es la edad de la responsabilidad, es decir la edad en que se comete y se es consciente del pecado, la misma edad en la que puede ocurrir una conversión válida a Jesucristo? Hoy, para aquellos que pertenecen a la tradición del bautismo de los creyentes, el énfasis ha tendido a pasar de la edad de la responsabilidad y la seguridad del niño que muere a la pregunta acerca de la edad más temprana en que pueden esperarse el arrepentimiento genuino y válido, la fe y la conversión. William Lawrence Hendricks definió la edad de la responsabilidad como "un momento o un período de la vida cuando uno

[57] *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 162-63.
[58] *El Evangelio de la Redención*, pp. 47, 48.

se da cuenta de Dios lo suficientemente como para responder a él". Luego expandió esa definición para referirse al momento "cuando el individuo se percata del mensaje y del significado del evangelio cristiano", cuando "puede entender y aceptar las verdades básicas del evangelio" y cuando "es llevado por el Espíritu a una decisión a favor o en contra de Cristo".[59] Hendricks también desafió a los bautistas y a otros que pertenecen a la tradición del bautismo de los creyentes a que "enfaticen más una concepción seria de la responsabilidad que el concepto de la edad". "Es un error establecer una edad arbitraria para la conversión. Asimismo es un error pasar por alto la capacidad de las diversas edades."[60] Obviamente, la pregunta acerca de cuándo un niño pequeño se torna pecador ha cedido cada vez más a la pregunta de cuándo un niño puede realmente convertirse a Cristo. La segunda pregunta lleva inevitablemente a la pregunta respecto la edad más temprana en la que los niños deban ser bautizados y recibidos como miembros de la iglesia.[61] Estas últimas preguntas pertenecen a las doctrinas de la salvación y de la iglesia.

La pregunta acerca de la edad de la responsabilidad posiblemente haya perdido importancia en las naciones industrializadas a raíz de la incidencia decreciente de la mortalidad infantil así como de la preocupación religiosa, moral y política contemporáneas con el ejercicio generalizado y la legalidad del aborto. Pero no debe suponerse que la antigua pregunta religiosa acerca de la salvación del infante/niño pequeño no tiene una relación con el aborto. Además, los padres de los infantes y de los niños pequeños que fallecen, así como los pastores y ministros de niños que se confrontan regularmente con el problema de la "edad de la respuesta", no es probable que releguen a la insignificancia las preguntas asociadas con el problema de la edad de la responsabilidad.

C. LA CULMINACION Y LA CONSECUENCIA DE LA CONCIENCIA DEL PECADO

El resultado de haberse percatado de la propia pecaminosidad tiene dos aspectos que, por supuesto, están estrechamente ligados.

1. El reconocimiento de la naturaleza voluntaria, desobediente, orgullosa y responsable del pecado

Quizá no se haya escrito una interpretación más gráfica y expresiva del pecado en la edad moderna que la de Reinhold Niebuhr. Continuó en los pasos de Agustín de Hipona y de Juan Calvino al definir el pecado como "orgullo" antes que ajustarse a "la teología griega temprana, o al pensamiento medieval o liberal moderno", los cuales todos estuvieron influenciados por

[59] "The Age of Accountability", en Clifford Ingle, ed. *Children and Conversion* (Nashville: Broadman Press, 1970), pp. 84, 87, 92, 97.
[60] Ibíd., p. 95.
[61] Gideon G. Yoder, *The Nature and Evangelism of Children* (Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1959).

la visión clásica de la humanidad al definir el pecado como sensualidad. Niebuhr identificó y describió tres o más bien cuatro tipos de orgullo:

a. "Orgullo de poder"

Niebuhr citó dos variantes de este orgullo, una de las cuales es "particularmente característica de los individuos y de los grupos cuya posición en la sociedad es o parece ser segura" (ver el caso de Babilonia en Isa. 23:1-5). La otra es la que "es fomentada por una sensación de inseguridad". Niebuhr descubrió que la "codicia entendida como una forma de la voluntad-de-poder ha sido un pecado particularmente notorio en la edad moderna", de hecho "el pecado dominante de la cultura burguesa".[62]

b. "Poder intelectual"

Esto consiste en no reconocer que "todo el conocimiento humano es... conocimiento finito". Es olvidar que uno participa en "un proceso temporal", imaginando que uno "trasciende a la historia".[63]

c. "Orgullo moral"

Este tipo de orgullo "es revelado en todos los juicios 'justos en su propia estimación' en los que el prójimo es condenado porque no se conforma a las pautas propias altamente arbitrarias". "Es la pretensión del hombre limitado de que su virtud altamente condicionada sea la justicia última y que sus pautas morales muy relativas sean absolutas." Niebuhr citó Romanos 10:2, 3. "Así, el orgullo moral hace de la misma virtud un vehículo para el pecado, un hecho que explica por qué el Nuevo Testamento es tan crítico en relación con los 'justos' en comparación con los 'publicanos y pecadores' ".[64]

d. "Orgullo espiritual"

"El pecado fundamental es el pecado religioso que da expresión a la autodeificación implícita en el orgullo moral." Como ejemplos del mismo Niebuhr citó el sistema hindú de las castas, la identificación católica romana de la iglesia con el reino de Dios y el abuso protestante del sacerdocio de todo creyente de manera que se torna una "autodeificación individual". "No hay una garantía final en contra del orgullo espiritual del hombre."[65] Los pecados por parte de los líderes religiosos constituyen una de las formas más nefastas que toma el pecado en cualquier época.

Por ende, una verdadera conciencia del pecado tiene como propósito hacer evidente la verdadera naturaleza del pecado. También tiene la intención de llevar a los seres humanos pecadores a que renuncien al pecado y se alejen de él.

---

[62] *The Nature and Destiny of Man*, 1:198, 201-3.
[63] Ibíd., pp. 207, 208.
[64] Ibíd., p. 212.
[65] Ibíd., pp. 213-15.

2. La conciencia del pecado que involucra el convencimiento de haber pecado y que lleva al arrepentimiento por medio del Espíritu Santo

Es el propósito de Dios que la conciencia del pecado se transforme plenamente en la convicción de haber pecado. Jesús prometió que el Espíritu Santo sería quien efectuaría ese convencimiento:

> Cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. En cuanto a pecado, porque no creen en mí; en cuanto a justicia, porque me voy al Padre, y no me veréis más; y en cuanto a juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido juzgado (Juan 16:8-11).

El convencimiento de haber pecado lleva al verdadero arrepentimiento. Aunque luego llevaremos a cabo el estudio del arrepentimiento,[66] debe notarse aquí que el arrepentimiento en el Nuevo Testamento no es sinónimo de pesadumbre o de tristeza sino que incluye el alejarse del pecado. En 2 Corintios 7:8-12 Pablo distinguió entre tristeza (*lype*, sustantivo), pesar (*metamelomai*, verbo) y arrepentimiento (*metanoia*, sustantivo):

> Porque si bien os causé tristeza (*elypesa*) con la carta, no me pesa (*metamelomai*), aunque entonces sí me pesó (*metamelomen*); porque veo que aquella carta os causó tristeza (*elypesen*) sólo por un tiempo. Ahora me gozo, no porque hayáis sentido tristeza (*elypethete*), sino porque fuisteis entristecidos (*elypethete*) hasta el arrepentimiento (*metanoian*); pues habéis sido entristecidos (*elypethete*) según Dios, para que ningún daño sufrierais de nuestra parte. Porque la tristeza (*lype*) que es según Dios genera arrepentimiento (*metanoian*) para salvación, de que no hay que lamentarse (*ametameleton*); pero la tristeza (*lype*) del mundo degenera en muerte. Pues he aquí, el mismo hecho de que hayáis sido entristecidos (*lypethenai*) según Dios, ¡cuánta diligencia ha producido en vosotros! ¡Qué disculpas, qué indignación, qué temor, qué ansiedad, qué celo y qué vindicación!

El verdadero convencimiento de haber pecado, obrado por el Espíritu Santo, que lleva al arrepentimiento, necesariamente conlleva que el pecador haga suya la condenación divina de su pecado.

> Hay un sentido prácticamente universal en los corazones de los hombres a los efectos de que hay algo que anda mal en sus vidas. A veces es bastante confuso e indefinido. Para que se torne un convencimiento evangélico del pecado, debe llegar a ser algo más definitivo y agudo que un sentido general de que algo anda mal. Esa cualidad definida llega bajo la influencia del evangelio por el poder del Espíritu. Pero el Espíritu no trae esta convicción al hombre aparte de su conciencia moral o de su conciencia, sino agudizando la conciencia del hombre. No se trata del convencimiento evangélico de haber pecado hasta que la condenación evangélica del incrédulo se torna en la autocondenación por parte del pecador. La condenación del pecador por parte del Dios debe llegar a ser la autocondenación del pecador.[67]

---

[66] Ver cap. 57.
[67] Conner, *The Work of the Holy Spirit* (Nashville: Broadman Press, 1949), pp. 174-75.

La tentación es la ocasión, la incitación o el aliciente al pecado, pero no es el pecado mismo. Los seres humanos toman o pueden llegar a tomar conciencia del pecado por medio de la conciencia, de la ley y del evangelio de la cruz. Esta conciencia del pecado pareciera que llega a ser posible cuando un niño alcanza la edad de la responsabilidad. Tiene como propósito llevar al reconocimiento del pecado como tal, al convencimiento obrado por el Espíritu Santo de haber pecado, que lleva al arrepentimiento y a la fe en Jesucristo.

38

LAS CONSECUENCIAS DEL PECADO

El último tema bajo consideración como parte de la doctrina cristiana del pecado tiene que ver con las consecuencias del pecado. Sin querer negar la dimensión punitiva de estas consecuencias, hemos optado por emplear un lenguaje que hace hincapié en los resultados asegurados del pecado. Pareciera que las consecuencias pueden ser identificadas e interpretadas usando tres categorías básicas, a saber: los pecadores y Dios, los pecadores y sus prójimos y los pecadores y ellos mismos.[1]

I. LOS PECADORES Y DIOS

A. LA ALIENACION O LA ENEMISTAD

1. Enseñanzas bíblicas

Según Génesis 3:8 Adán y Eva "se escondieron de la presencia de Jehovah entre los árboles del jardín" y según 3:23a: "Jehovah Dios lo arrojó [a Adán] del jardín de Edén." En la parábola de Jesús del hijo pródigo el "hijo menor" obtuvo anticipadamente su porción de la herencia y "habiendo juntado todo... se fue a una región lejana" (Luc. 15:13). Más específicamente, Pablo declaró que "cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados por Dios por la muerte de su Hijo" (Rom. 5:10a). Además, "la intención de la carne es enemistad contra Dios" (Rom. 8:7a) y "los que viven según la carne no pueden agradar a Dios" (Rom. 8:8). En Efesios 4:18b Pablo usó una expresión para describir el estado anterior de los gentiles que se habían hecho cristianos: "alienados" o "alejados de la vida de Dios".

2. Interpretación teológica

a. La alienación/enemistad es una hostilidad activa, no meramente pasiva, que produce la separación de Dios.

b. La alienación/enemistad tiene que ver con el rechazo del conocimiento

---

[1] Strong, *Systematic Theology*, pp. 637-60, al tratar las consecuencias desde la perspectiva del pecado de Adán y Eva, detalló la depravación, la culpa y la sanción (la muerte). Conner, *El Evangelio de la Redención*, pp. 48-62 empleó las tres categorías utilizadas aquí, agregando el sufrimiento y la muerte. Erickson, *Christian Theology*, pp. 601-19, usó las tres categorías utilizadas en la presente obra.

del verdadero Dios. Los gentiles, "habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias" (Rom. 1:21b). Anteriormente habían estado "sin Dios en el mundo" (Ef. 2:12d), no en el sentido de no haber recibido revelación alguna de Dios, pues eso sería contrario al sentido de Romanos 1:18-32, sino en el sentido de no haberse apropiado salvíficamente del verdadero conocimiento del Dios trino.

c. La alienación/enemistad trae consigo la corrupción, pero no el abandono de la religión. Los gentiles "cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una imagen a la semejanza de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles" (Rom. 1:23), "cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y veneraron y rindieron culto a la creación antes que al Creador" (Rom. 1:25). Las filosofías modernas de naturaleza panteísta o humanista preconizan la expresión de reverencia hacia la naturaleza o la elevación del hombre.

d. Paul Tillich usó la palabra "enajenamiento" como el término clave referido a la naturaleza del pecado,[2] pero no identificó estrictamente el pecado con el enajenamiento.[3] Según Tillich, el enajenamiento se expresa en la incredulidad, en el orgullo y en la concupiscencia.[4]

B. LA FALTA DE LIBERTAD O EL CAUTIVERIO

1. *Enseñanzas bíblicas*

Esta temática se encuentra en la enseñanza de Jesús reflejada en el Evangelio de Juan y en la epístola de Pablo a los Romanos.

> Jesús les respondió: "De cierto, de cierto os digo que todo aquel que practica el pecado es esclavo del pecado. El esclavo no permenece en la casa para siempre; el Hijo sí queda para siempre. Así que, si el Hijo os hace libres, seréis verdaderamente libres" (Juan 8:34-36).

El contexto es la enseñanza de Jesús acerca de la liberación por medio de la verdad que se encuentra en su "palabra" (v. 31) y la pretensión de los judíos de nunca haber sido "esclavos de nadie" (v. 33). ¡Estos judíos parecían haber olvidado el cautiverio babilónico y el yugo de los seléucidas que fue roto por los macabeos! Jesús afirmó que porque la servidumbre o el cautiverio es una consecuencia del pecado, es necesaria la liberación por medio del Hijo de Dios.

Pablo preguntó a los cristianos en Roma:

> ¿No sabéis que cuando os ofrecéis a alguien para obedecerle como esclavos, sois esclavos del que obedecéis; ya sea del pecado para muerte o de la obediencia para justicia? Pero gracias a Dios porque, aunque erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón a aquella forma de enseñanza a la cual os habéis entregado; y una vez libertados del pecado, habéis sido hechos siervos de la justicia (6:16-18).

---
[2] *Systematic Theology*, 2:44-59.
[3] Ibíd., 2:46.
[4] Ibíd., 2:47-55.

Pablo usó la analogía de la esclavitud en relación con los efectos del pecado y declaró que los cristianos habían sido "liberados" por o en Cristo. En un sentido estricto, Romanos 7 tiene que ver con la incapacidad, antes que con la servidumbre, pero la incapacidad misma es una expresión de lo que Pablo anteriormente había llamado servidumbre.

2. *Formulaciones históricas*

La servidumbre o falta de libertad de los seres humanos como pecadores ha recibido mucha atención por parte de los teólogos cristianos a través de la historia del cristianismo, especialmente cuando se la unía con la pregunta acerca de la libertad o del cautiverio de la voluntad humana. La formulación contemporánea del concepto de la servidumbre al pecado debe basarse en el conocimiento de las principales respuestas propuestas en el pasado; consiguientemente, emprenderemos a continuación una inspección de estas preguntas.

a. El siglo V

1) Pelagio

Pelagio, como tema central, puso énfasis en "el libre albedrío y la libertad incondicionales" de los seres humanos. Describió tres aspectos de la acción humana: "el poder *(posse)*, el querer *(velle)* y la realización *(esse)*". El poder "viene exclusivamente de Dios, pero los otros dos nos pertenecen; por consiguiente, de acuerdo a cómo actuemos, merecemos alabanza o culpa". Según Pelagio, la voluntad de los seres humanos no tiene "una inclinación intrínseca hacia el pecado como resultado de la caída". El pecado de Adán trajo consigo la muerte y un "hábito de desobediencia", pero no hay una falla transmitida o congénita en la humanidad. Asimismo, no hay "una presión especial sobre la voluntad del hombre para que elija el bien"; para Pelagio, el término "gracia" tenía otros significados.[5]

2) Agustín de Hipona

Contrariamente a Pelagio, Agustín enseñó que en la caída los seres humanos perdieron su libertad *(libertas)*, es decir el justo uso de su libre albedrío para cumplir el propósito o la voluntad de Dios. Pero Agustín no enseñó que los seres humanos caídos habían perdido su libre albedrío *(liberum arbitrium)*, es decir su libre elección.

> De vez en cuando parece sugerirlo su lenguaje, pero su doctrina normal es que, mientras mantenemos intacto nuestro libre aldebrío, el único uso al que lo aplicamos en nuestro estado no regenerado es al mal. En este sentido puede

---
[5] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 357-59, basado en Pelagio, *Ad Demet.* 2 *(PL*, 30:16-17) y Agustín, *De Gratia Christi et Peccato Originali*, 1.5; 1.2; 1.8; 1.36; *Opus Imperfectum Contra Iulianium*, 6.8; 6.21.

hablar de "una cruel necesidad de pecar" que descansa sobre la raza humana. Con esto no quiere decir que nuestras voluntades estén en las garras de algún determinismo físico o metafísico, sino que aun teniendo una libre opción, espontáneamente —como hecho psicológico— optamos por los caminos perversos.[6]

Agustín enseñó que existieron cuatro "estadios" distintos en la historia humana ("antes de la ley", "bajo la ley", "bajo la gracia" y "en paz"). La "concupiscencia" se relaciona de modo distinto con cada uno de los estadios.[7] Además, en el estadio anterior a la caída Adán *"podía no pecar"*, mientras que en la gloria celestial la voluntad redimida *"no... podría pecar"*.[8] La doctrina de la gracia de Agustín se relaciona con el problema de la libertad. Sostenía que "la voluntad omnipotente de Dios, operando por la gracia sobre nuestras voluntades, es irresistible" y, sin embargo, "depende de la voluntad de quien recibe [esa gracia] si la acepta o la rechaza".[9]

b. La Era Medieval: Pedro Lombardo

La posición de Lombardo ha sido resumida de la siguiente manera: "El hombre es libre, pero no en el sentido de que tenga una elección equitativa entre el bien y el mal, sino en el sentido de que hace voluntariamente el mal, sin ser obligado a ello".[10]

c. La Reforma

1) Martín Lutero y Desiderio Erasmo

En 1524 Erasmo publicó *Sobre la libertad de la voluntad: Una diatriba o un discurso,* en el que definió el libre albedrío como "el poder de la voluntad humana según el cual un hombre puede aplicarse a las cosas que llevan a la salvación eterna, o alejarse de ellas".[11] Como réplica y refutación Lutero publicó en 1525 *Sobre el cautiverio de la voluntad.* Lutero insistió en que "era demasiado" atribuirle a la humanidad "una voluntad que es libre en las cosas de Dios". "Una libertad perdida... no es libertad alguna."[12] Se extendió sobre el hecho de que Dios había endurecido el corazón del faraón. Lutero arguyó que la voluntad estaba cautiva en base a la universalidad de la culpa entre los

---

[6] Kelly, *Early Christian Doctrine,* pp. 365-66, basado en Agustín, *Enchiridion,* 30; *Epistula* 145 2; *Contra Duas Epistulas Pelagianorum,* 1.5; 3.24; *Sermo* 156 12; *Tractatus in Johannis Evangelium,* 5.1; *De Perfectione Iustitiae Hominis,* 9; *Opus Imperfectum Contra Iulianum,* 1.106; 5.61.
[7] *Propositions from the Epistle to the Romans,* trad. Paula Fredriksen Landes.
[8] *e Correptione et Gratia,* 33.
[9] Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 368.
[10] Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man,* 1:259, basado en Calvino, *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), 2.2.7.
[11] *On the Freedom of the Will: A Diatribe or Discourse,* trad. E. Gordon Rupp y A. N. Marlow, en *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation,* vol. 17, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster Press, 1969), pp. 33-97, esp. 47.
[12] *On the Bondage of the Will,* trad. J. I. Packer y O. R. Johnston (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Company, 1957), pp. 137, 148.

seres humanos (Rom. 1), al dominio universal del pecado (Rom. 3), a la naturaleza no ritual de las obras que justifican, al papel de la ley en revelar el pecado, a la naturaleza de la salvación por fe en Cristo y solamente en Cristo, a los defectos de la doctrina de los méritos y a la incapacidad humana de creer en el evangelio si no es con la ayuda de la iniciativa divina.[13]

2) Juan Calvino

Calvino sostuvo que como consecuencia de la caída de Adán, la humanidad había perdido el libre albedrío, es decir "la libre elección del bien y del mal".[14] En contraposición a los filósofos, los Padres de la iglesia con la excepción de Agustín, así como los escolásticos, expuso la doctrina del cautiverio de la voluntad.[15] Los seres humanos necesariamente entran en el cautiverio del pecado, pero no por "compulsión"; más bien, entran voluntariamente. Los seres humanos no pierden su voluntad sino la rectitud de su voluntad. Al convertirse a Cristo la voluntad humana se vierte del mal al bien, y así es remediado lo defectuoso de la voluntad.[16]

d. La etapa posterior a la Reforma

1) Jacobo Arminio (1560-1609)

Dividiendo la historia humana claramente en tres estadios, *"la inocencia primitiva"*, *"la corrupción subsiguiente"* y *"la justicia renovada"*, Arminio sostuvo que en el segundo estadio "el hombre no es capaz, en y por sí mismo, de pensar, de querer o de hacer lo que realmente es bueno".[17] Su "libre albedrío" hacia "el verdadero bien no solamente está herido, mutilado, enclenque, torcido y debilitado; sino también está aprisionado, destruido y perdido". Los seres humanos caídos no tienen "ningún poder salvo el que es estimulado por la gracia divina".[18]

2) Jonathan Edwards

En su masiva refutación del arminianismo de mediados del siglo XVIII, que se concentró sobre la pretendida libertad o la no determinación de la voluntad humana, Edwards distinguió la "necesidad natural" de la "necesidad moral". Sostuvo que la segunda era la necesidad que surge de las "causas morales" tales como "las inclinaciones o las motivaciones" que afectan "la volición y la acción". Asimismo distinguió entre la "incapacidad natural" y la "incapacidad moral". Esta última consistía en una falta de "inclinación" o

---

[13] Ibíd., pp. 195-203, 272-318.
[14] *Institutes of the Christian Religion,* 1.15.8.
[15] Ibíd., 3.2.
[16] Ibíd., 2.3.5-6.
[17] *A Declaration of the Sentiments* 3, en *The Writings of James Arminius,* 3 tomos, vol. 1, trad. James Nichols (Grand Rapids: Baker Book House, 1956), p. 252.
[18] *Disputations on Some of the Principal Subjects of the Christian Religion,* 11.7 en ibíd., p. 526.

de "motivaciones suficientes" o de la fuerza de inclinaciones y motivaciones contrarias. Además, distinguió entre "una incapacidad moral particular y ocasional" y una "incapacidad moral general y habitual". La deficiencia fundamental no consiste meramente en la capacidad sino en la voluntad. La libertad de la agencia moral no consiste en un poder autodeterminante, pues hay "una providencia universal determinante". Cada evento es dispuesto por Dios, ya sea por sus designios o por su permiso. Así, la depravación humana total se explica por medio de la necesidad moral, que no disculpa el pecado.[19]

e. El siglo XX

1) Emil Brunner

Brunner puso énfasis en la importancia de la falta de libertad, el peligro de su falsa interpretación y su verdadero significado.

> El punto decisivo para entender al hombre es entender la libertad... Quienes no comprenden la libertad, no comprenden al hombre. Quienes no entienden la "falta de libertad" del hombre no entienden el pecado.
>
> . . . .
>
> Debemos... guardarnos del error de combinar el *servum arbitrium* con cualquier tipo de metafísica determinista...[20]

Esto significaría resguardar la falta de libertad de su identificación indebida con cualquier tipo de metafísica determinista, ya sea estoica, maniquea, predestinacionista o conductista moderna. Según Brunner:

> Por el hecho mismo de pecar, el [ser humano] se ha transformado en esclavo del pecado... Por lo tanto, el pecado es una acción responsable que solamente cierra la puerta a la libertad; no a toda la libertad, sino a la libertad de ya no ser un pecador sino un ser humano grato a Dios.[21]

2) Reinhold Niebuhr

Niebuhr declaró: "El hombre experimenta su mayor libertad al descubrir que no es libre."[22]

3) George MacDonald (1824-1905)

Según MacDonald: "Un hombre es cautivo dé cualquier cosa de la que no se puede separar que sea menos que sí mismo."[23]

---

[19] *A Careful and Strict Enquiry into the Modern Prevailing Notions of That Freedom of Will, Which Is Supposed to Be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame,* pte. 1, secc. 4 y concl., ed. Paul Ramsey, en *The Works of Jonathan Edwards,* 7 tomos, ed. gral. Perry Miller (New Haven: Yale University Press; London: Oxford University Press, 1957-85), 1:156-62, 431-33.
[20] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption,* pp. 121, 122.
[21] Ibíd., pp. 106-7.
[22] *The Nature and Destiny of Man,* 1:276.
[23] *Unspoken Sermons,* 2da. ser., "The Way", citado por C. S. Lewis, *George MacDonald: An Anthology* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1962), p. 53.

Tal línea de pensadores cristianos, con la excepción de Pelagio y de Erasmo, ha dado testimonio de la servidumbre o de la falta de libertad que acarrea el pecado. Agustín y Edwards, entre otros, han ayudado a explicar cómo podemos hablar apropiadamente de la "esclavitud" o de la "servidumbre" o de la "falta de libertad" que trae consigo el pecado en los seres humanos, quienes pecan voluntaria y —en gran parte— conscientemente.

C. LA IRA

Anteriormente[24] hablamos de la ira de Dios definida como el desagrado divino y la resistencia divina ante el pecado humano. La ira es tanto un atributo de Dios como una respuesta de Dios al pecado humano. Se dirige tanto al pecado que consiste en rechazar la revelación general o universal (Rom. 1:18), como al pecado que consiste en rechazar la revelación particular e histórica que es en Jesucristo (Juan 3:36). Pero también es verdad que los seres humanos como pecadores se confrontan con y se sitúan bajo la ira de Dios, y este hecho es uno de los resultados del pecado.

D. LA CULPA

1. Terminología y significado

La palabra inglesa "guilt" (culpa), que se deriva de las lenguas anglosajonas, fue utilizada en la versión inglesa de la Biblia "King James" para traducir un término en ambos Testamentos. El verbo hebreo *'asam* y sus cognados aparecen en Génesis 26:10; 42:21; Levítico 4:3, 13, 22, 27; 5:2, 3, 4, 5, 17, 19; 6:4; Números 5:6; Jueces 21:22; Oseas 5:15; Isaías 24:6; Jeremías 2:3; 50:7; Ezequiel 22:4; Proverbios 30:10; Salmo 34:21, 22; 1 Crónicas 21:3; 2 Crónicas 24:18; 28:13 y Esdras 10:19. En el Nuevo Testamento *enochos*, que significa "sujeto a" y por lo tanto "culpable de" o "responsable de" fue utilizado en Marcos 3:29; Mateo 5:21, 22; Marcos 14:64 y par.; 1 Corintios 11:27 y Santiago 2:10.[25]

El término castellano "culpa" significa una falta condenable cometida a sabiendas y voluntariamente ante Dios. Quiere decir que los seres humanos están sujetos con justicia a la ira y al juicio de Dios. Millard Erickson ha definido la culpa como "el estado objetivo de haber violado la intención de Dios para el hombre y por lo tanto estar sujeto al castigo".[26] La definición de W. W. Stevens de la culpa como "la autocondenación del hombre en base a la censura de su pecado por parte de Dios"[27] se aplica más propiamente a la conciencia del pecado.

[24] Ver cap. 16, V, C.
[25] Erickson, *Christian Theology,* pp. 576-77.
[26] Ibíd., p. 605.
[27] *Doctrines of the Christian Religion,* p. 157.

2. Tomar conciencia

Juntamente con el hecho objetivo de la culpa humana ante Dios, pero sin confundirse con él, existe el darse cuenta subjetivamente de esa culpa, que a menudo se describe como tomar conciencia del pecado. La existencia de esta toma de conciencia se refleja aun en el concepto del "complejo de culpa" y en el esfuerzo humano por intelectualizar o justificar el pecado. Sin embargo, el hecho de que los seres humanos nieguen, escondan, oscurezcan, culpen a otros de o justifiquen su pecado y el hecho de que el pecado enceguece a los pecadores significa que la conciencia del pecado no es un indicador totalmente preciso ni infalible de la culpa misma.[28]

3. Disparidad o grados

¿Es correcto hablar de la disparidad de la culpa entre los seres humanos con la inferencia de que puedan existir grados de culpa ante Dios, o debemos pensar que hay una paridad de culpa entre los seres humanos? Algunos teólogos protestantes han negado o le han quitado el énfasis a la idea de que existen grados de culpabilidad humana. Gustav Aulén afirmó que "desde un punto de vista religioso no pueden existir los grados de culpabilidad" aunque puedan existir desde un punto de vista "moral".[29] Otros teólogos protestantes han afirmado y enseñado la existencia de grados de culpabilidad. A. H. Strong pensaba que la Biblia enseñaba la existencia de los grados de culpabilidad pero censuró el casuismo antibíblico. Contrastó la depravación con la transgresión personal, "los pecados de ignorancia" con los "pecados de co-nocimiento", los "pecados de flaqueza" con los "pecados de presunción", el pecado perdonable con el pecado en contra del Espíritu Santo.[30] W. T. Conner también era de la opinión que los grados de pecado eran una enseñanza bíblica. Puso énfasis sobre "la luz y los privilegios" y sobre "la medida de la obstinación".[31]

¿Cuál es, entonces, el fundamento bíblico de la idea de la gradación del pecado? En primer lugar está la distinción que hace el Pentateuco entre los pecados de inadvertencia y el pecado de la presunción; aquellos se expiaban por medio de los sacrificios y éste colocaba al pecador afuera de la relación del pacto.[32] En segundo lugar, el juicio para las ciudades (Corazín, Betsaida, Capernaúm) en las que Jesús enseñó y obró fue más grave que para Tiro y Sidón y para Sodoma y Gomorra (Mat. 11:20-24 y par.). En tercer lugar, la parábola del mayordomo fiel y prudente (Luc. 12:41-48) describe a dos siervos que diferían en su conocimiento de la voluntad de su amo y que recibieron por consiguiente castigos diferentes. En cuarto lugar, Hebreos 10:26-31 alude al pecado deliberado que lleva a un "castigo peor".

---

28 Conner, *El Evangelio de la Redención*, p. 31.
29 *The Faith of the Christian Church*, pp. 280, 287-88.
30 *Systematic Theology*, pp. 648-52.
31 *El Evangelio de la Redención*, p. 33.
32 Ver cap. 34, III, B.

E. EL JUICIO

El juicio divino es otra consecuencia del pecado humano. Esto se aplica tanto a los juicios temporales como al juicio final o último. Sin embargo, es más conveniente emprender la discusión detallada de este tema ubicado como una faceta de la doctrina de las últimas cosas.[33]

F. LA MUERTE

1. Pasajes bíblicos

Varios pasajes bíblicos expresan el concepto de que la muerte es la consecuencia penal del pecado. En el Antiguo Testamento se encuentran Génesis 2:17b: "El día que comas de él, ciertamente morirás" y Ezequiel 18:4c: "El alma que peca, ésa morirá." Cuando Pablo escribe: "Puesto que la muerte entró por medio de un hombre" significa que la muerte vino del pecado de Adán; y: "Porque así como en Adán todos mueren" (1 Cor. 15:22) parece querer decir que todos los seres humanos comparten esa muerte. Puede observarse una imagen punitiva adicional en "el aguijón de la muerte es el pecado" (1 Cor. 15:56a). La venida de la muerte por medio del pecado se afirma en Romanos 5:12 y el reino de la muerte es introducido en Romanos 5:17a. El "fin" de "aquellas cosas de las cuales ahora os avergonzáis" es "la muerte" (Rom. 6:21) y "la paga del pecado es muerte" (1 Cor. 15:56a). De hecho, "la intención de la carne" (o "fijar el pensamiento en la carne") es "muerte" (Rom. 8:6a) y "la baja pasión, después de haber concebido, da a luz el pecado; y el pecado, una vez llevado a cabo, engendra la muerte" (Stg. 1:15).

2. Interpretación teológica

Tanto la teología católica romana como la teología protestante han rechazado el punto de vista según el cual la muerte como pena del pecado significa la aniquilación del ser humano en cuerpo y alma en el momento de la muerte, tal como enseñan los adventistas del séptimo día y los Testigos de Jehová,[34] así como la posición según la cual el castigo por el pecado es la muerte física solamente.[35] Un aspecto fundamental de este tema teológico es el hecho de que los teólogos cristianos han distinguido entre tres significados de la muerte: La muerte física o interrupción de la vida en el cuerpo; la muerte espiritual o separación del ser humano de la vida en Dios; y la muerte eterna, o la separación final, eterna de un ser humano de la vida de Dios. Louis Berkhof ha sostenido que esta triple distinción no se halla en la Biblia.[36]

---

33 Ver cap. 85.
34 Ver cap. 33, II, A, 3, b, 1.
35 Wiley, *Christian Theology*, 2:91, se equivocó al atribuirles esta posición a los pelagianos.
36 *Teología Sistemática*, p. 309. Juan 8:51 y 11:26 son dos de entre los pocos —quizá sean los únicos— textos que pueden entenderse como referidos solamente a la muerte eterna. David Alan Sapp, "An Introduction to Adam Christology in Paul: A History of Interpretation, the Jewish Background and an Exegesis of Romans 5:12-21" (Dis. doct., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1990), pp. 196-200, halló seis acepciones distintas de la "muerte" solamente en las epístolas paulinas.

Sin embargo, los teólogos protestantes han desarrollado numerosos puntos de vista en relación con el modo específico en que la muerte es el castigo por el pecado.

Algunos teólogos han llegado a la conclusión de que la muerte física, la muerte espiritual y la muerte eterna —todas ellas— son el castigo por el pecado. James P. Boyce,[37] John C. Wenger[38] y Millard J. Erickson[39] han llegado a esa conclusión. Otros han enseñado que la pena por el pecado en lo que a la muerte se refiere era el pecado espiritual solamente. John L. Dagg[40] adoptó esta posición y Dale Moody[41] la ha defendido luego de refutar las teorías idealista y naturalista acerca de la muerte y de revisar los textos del Nuevo Testamento, aunque es probable que Moody no haya querido excluir la muerte eterna. Otros han sostenido que la muerte espiritual es el castigo mortal primario pero no exclusivo por el pecado. Ezekiel G. Robinson defendió esta posición, citando a 1 Corintios 15:45-49 y Romanos 5:12 ss., así como descubrimientos geológicos acerca de la muerte animal ocurrida antes de la aparición de los seres humanos sobre la tierra, y sosteniendo que los seres humanos eran "mortales en su constitución" con una estipulación que permitía la "inmortalidad".[42] H. Orton Wiley también defendió esta posición, enseñando que la muerte espiritual "se debe a que el Espíritu Santo fue retirado como el vínculo de unión entre el alma y Dios".[43] Louis Berkhof también parece haber preferido esta posición.[44] Sin embargo, otros teólogos han afirmado que tanto la muerte física como la muerte espiritual son la consecuencia penal del pecado y el cumplimiento de Génesis 2:17b. A. H. Strong, mientras adoptó esta posición, también insistió en que las "semillas de la muerte" habían sido "implantadas" en los primeros seres humanos y que estas semillas germinaron cuando pecaron Adán y Eva.[45] E. Y. Mullins abogó por este punto de vista, refutando la opinión según la cual la muerte hubiera sido necesaria para evitar la sobrepoblación humana y sugiriendo que habrían sido posibles otros medios para la ida de los seres humanos de este mundo, tales como la transformación.[46] W. T. Conner adoptó este punto de vista, aunque es probable que no excluía la muerte eterna.[47] Anthony A. Hoekema, refutando la posición de Karl Barth según la cual la muerte "es un aspecto de la buena creación de Dios" infirió que tanto la muerte física como la muerte espiritual son consecuencias del pecado.[48] Otros teólogos protestantes, que

[37] *Abstract of Systematic Theology*, pp. 239-47.
[38] *Introduction to Theology*, pp. 93-94.
[39] *Christian Theology*, pp. 611-15.
[40] *A Manual of Theology*, pp. 148-50. Según Wiggers, *An Historical Presentation of Augustinism and Pelagianism*, pp. 301, 308, Pelagio (Agustín, *De Peccatorum Meritis et Remissione*, 1.2-4) y Julián de Eclano (Agustín, *Opus Imperfectum Contra Iulianum*, 6.10) enseñaron ambos que Génesis 2:17 se refiere únicamente a la muerte espiritual.
[41] *The Word of Truth*, pp. 293-99.
[42] *Christian Theology*, pp. 129-32.
[43] *Christian Theology*, 2:91-95.
[44] *Teología Sistemática*, pp. 309.
[45] *Systematic Theology*, pp. 590-93, 656-60.
[46] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 300-05.
[47] *El Evangelio de la Redención*, pp. 61, 62.
[48] Hoekema, *The Bible and the Future* (ed. rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 79-85; Barth, *Church Dogmatics*, III/2, pp. 596-98, 632.

no tratan tan específicamente la triple acepción de la "muerte", han enfatizado que la muerte es el instrumento del juicio divino.[49]

II. LOS PECADORES Y SUS SEMEJANTES

Aunque el pecado debe ser entendido supremamente como una ofensa en contra de Dios o una falla ante él, el pecado también tiene sus consecuencias para las relaciones que los seres humanos tienen con sus semejantes. La sociedad humana bajo la influencia del pecado es una verdadera red interconectada de pecado, que según el Evangelio de Juan puede denominarse "el mundo".[50] La tríada tradicional que se opone al cristiano que intenta vivir la vida cristiana ha sido "el mundo, la carne[51] y el diablo".[52] El "nuevo hombre" en Cristo tiene que vivir confrontándose con "el mundo", pero también es verdad que el "viejo hombre" ha pecado de manera tal que es "del mundo" en el sentido especial juanino. Millard Erickson, al tratar las consecuencias sociales del pecado, no solamente tomó en cuenta al "mundo", sino también a "los poderes" y al concepto bíblico de la personalidad colectiva.[53] En el presente estudio dos temas serán los conceptos clave, a saber: el odio o lo opuesto al amor y la injusticia o lo opuesto a la justicia.

A. EL ODIO

El odio es lo opuesto al propósito de Dios para las relaciones humanas, es decir, al amor, y corresponde al egocentrismo egoísta de los seres humanos. En los albores de la historia bíblica se sitúa el relato del asesinato de Abel por parte de Caín (Gén. 4:1-16). El relato apunta a la verdad de que todas las relaciones y las instituciones humanas están bajo el influjo del pecado.

El odio en la familia, a menudo impulsado por el egoísmo o por los celos, tiende a quebrar o disolver un matrimonio o dividir una familia. El odio dentro de la raza o el clan, que no se debe meramente a la ignorancia, produce grietas profundas y trágicas entre grupos humanos tales como el antagonismo bíblico entre judíos y gentiles (Ef. 2:14-16)[54] y las formas modernas de alienación y antagonismo grupal (negros y blancos, árabes y judíos). El odio entre las clases o los grupos socioeconómicos o entre las naciones que "tienen" y las que "no tienen" puede llevar a que se vierta sangre y a la brutalidad. El odio entre los ciudadanos de distintas naciones, acentuado por la concentración masiva del Estado moderno sobre sus propios intereses, lleva a la opresión, la violencia, la guerra y el temor y el peligro de la aniquilación humana total.

[49] Aulén, *The Faith of the Christian Church*, p. 229; Milne, *Know the Truth*, p. 267.
[50] Ver cap. 36, I, B, 2.
[51] Ver cap. 34, I, B, 1.
[52] Ver cap. 29.
[53] *Christian Theology*, pp. 643-55.
[54] El pecado no solamente afecta a los grupos humanos así como a los individuos, sino que la obra reconciliadora de Jesucristo es efectiva tanto al nivel de los grupos humanos como para los seres humanos individuales.

B. LA INJUSTICIA

Los efectos del pecado existen y son visibles no solamente en las relaciones interpersonales restringidas entre dos individuos, en el círculo familiar o en una comunidad local pequeña, sino aun más en las macroestructuras y las macroinstituciones de la sociedad. La "inhumanidad del hombre hacia el hombre" se expresa de diversas maneras, ninguna más significativa que la injusticia, que no incluye solamente la falta de oportunidades en las esferas económica y política sino también la explotación y la opresión. Poder ver más claramente las consecuencias sociales del pecado es una de las contribuciones permanentes que ha hecho el movimiento del evangelio social.

De hecho, el mal que se instala y permanece en el orden social puede estar más establecido y ser más difícil de redimir que el mal en las vidas individuales. Esta fue la tesis de Reinhold Niebuhr en su obra *Moral Man and Immoral Society* (El hombre moral y la sociedad inmoral).[55] El movimiento del evangelio social se equivocó al querer "solucionar al reformar" demasiado fácilmente los males sociales, pero también es un error el enfoque meramente individualista sobre las consecuencias del pecado. Según Niebuhr, la democracia política es "posible" dada la "capacidad" humana "para la justicia", pero es "necesaria" dada la "inclinación" humana "hacia la injusticia" para con el prójimo.[56] Con su visión realista de la injusticia humana y social, Niebuhr enseñó que la mejor expresión del amor por el prójimo en el orden económico y político se descubre en la lucha por la justicia.[57]

Millard Erickson ha identificado y descrito tres "estrategias para sobreponerse al pecado social", que están siendo empleadas hacia fines del siglo XX.[58] En primer lugar, está la dependencia sobre la *regeneración* de las personas individuales como medio principal para transformar a la sociedad, usando al evangelismo como método primordial. La idea es que solamente las personas cambiadas pueden rehacer una sociedad pecaminosa y que las estructuras sociales cambiadas habitadas por seres humanos no regenerados se tornarían tan corruptas o injustas como las anteriores. Este método puede ser acompañado por ministerios de ayuda cristiana y por un sistema de bienestar social financiado con fondos públicos, pero no por grandes intentos de implementar cambios políticos o económicos. Es practicado en la actualidad por muchos protestantes evangélicos.[59]

En segundo lugar está la estrategia de tratar de *reformar* las estructuras de la sociedad usando métodos no violentos. Mientras que no necesariamente niegan la necesidad de la conversión cristiana, los adherentes de esta estrategia ponen énfasis en el cambio social por medio de la elección de nuevos políticos, de nueva legislación, de una mejor aplicación de la ley, de huelgas y boicoteos económicos, etc. Los movimientos de resistencia no violenta liderados por Mohandas K. Gandhi y Martin Luther King Jr. deben verse como variantes del método reformista. Esta estrategia es empleada por muchos protestantes de la línea ecuménica y por numerosos católicos romanos.

En tercer lugar está la estrategia de la *revolución* o de la derrota violenta de los gobiernos y/o de los sistemas económicos que son vistos como irremediablemente injustos y corruptos, y el reemplazo de estos gobiernos y/o sistemas económicos por nuevos regímenes y sistemas que alegan hacer posible la justicia. Poco o nada es dicho por quienes apoyan esta estrategia acerca del pecado personal o de la necesidad de un nuevo nacimiento espiritual y moral. Mucho se dice acerca de los resultados benéficos que se esperan de los nuevos regímenes y sistemas. Esta estrategia ha sido propuesta por varios teólogos latinoamericanos de la liberación.[60]

Erickson abogó por una "combinación" de las primeras dos estrategias.[61]

III. LOS PECADORES Y ELLOS MISMOS

El pecado afecta profundamente a los pecadores mismos así como sus relaciones con Dios y con sus semejantes. Dirigiremos nuestra atención a tres aspectos de estos esfuerzos de reflexión.

A. EL EGOCENTRISMO O LA CONCENTRACION EN SI MISMO

Según Gustav Aulén, "visto negativamente" el pecado es "la incredulidad y visto positivamente el egocentrismo".[62] Frederic Greeves ha sostenido que "el egocentrismo" es "más apropiado" como "descripción del pecado básico" que "el orgullo".[63] La concentración en sí mismo característica del pecado significa que la personalidad humana queda aislada. Jesús dijo: "A menos que el grano de trigo caiga en la tierra y muera, queda solo *(monos menei)*, pero si muere, lleva mucho fruto" (Juan 12:24). Por consiguiente, el pecado consiste en "quedar solo"; es "monoménico".

Consiguientemente, la primera demanda del discipulado cristiano es la negación o la renuncia del yo, de la concentración sobre sí mismo que conlleva el pecado. "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mat. 16:24). En las palabras de George MacDonald: "Estarás muerto mientras rehúses morir."[64]

---

55 *Moral Man and Inmoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York, London: Charles Scribner's Sons, 1932), esp. pp. xi-xxv.
56 *The Children of Light and the Children of Darkness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p. xi.
57 *Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1940), pp. 25-27; *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), pp. 166-68.
58 *Christian Theology*, pp. 655-58.
59 Carl F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics* (Grand Rapids, Eerdmans, 1964), pp. 15-30. Henry trazó cuatro estragegias: la revolución, la reforma, la revaluación y la regeneración. En el caso de los problemas sociales tales como el aborto, los evangélicos conservadores en la actualidad están emplean-do el método de la reforma y no solamente el de la regeneración.

60 Un comentario por parte de uno de los "principales participantes y críticos en América Latina" pertenecientes al movimento es ofrecido por José Míguez-Bonino, *La Fe en Busca de Eficacia. Una Interpretación de la Reflexión Teológica Latinoamericana de la Liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977), pp. 9-10 y 131-160. Ver asimismo *Visión cristiana de la paz, en Medellín. Los Textos de Medellín y el Proceso de Cambio en América Latina. Colección La Iglesia en América Latina*, vol. 1 (3ra. ed.; San Salvador: UCA Editores, 1987), parr. 15-19, pp. 37-39; y Juan Luis Segundo, *Teología de la Liberación, Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), pp. 138-174.
61 *Christian Theology*, p. 658.
62 *The Faith of the Christian Church*, p. 260.
63 *The Meaning of Sin*, p. 133.
64 Lilith, cap. 31, citado por Lewis, *George MacDonald, An Anthology*, p. 151.

William Whiting (Bill) Borden (1887-1913), el joven misionero que se estaba preparando para trabajar entre los musulmanes en la China pero que murió de meningitis cerebral en camino a El Cairo, había escrito en un cuaderno en su primer año en la Universidad de Yale:

> En el corazón de cada hombre hay un trono y una cruz. Si Cristo está sobre el trono, el yo cuelga sobre la cruz; y si el yo, aunque sea un poquito, está sobre el trono, Jesús cuelga sobre la cruz en el corazón de ese hombre.[65]

B. LA AUTO-DESINTEGRACION

El pecado destruye la entereza de los seres humanos, desintegrando o dañando sus capacidades y fuerzas.

1. *La vanidad o el engaño*

Al describir a los gentiles no regenerados, Pablo dijo que "se hicieron vanos en sus razonamientos, y su insensato corazón fue entenebrecido" (Rom. 1:21); "profesando ser sabios se hicieron fatuos" (Rom. 1:22). Afirmó que se conducían "en la vanidad [o en la futilidad] de sus mentes" (Ef. 4:17c), "teniendo el entendimiento entenebrecido" (Ef. 4:18a), "ignorantes" (Ef. 4:18b). El pecado promete delicias, satisfacción y "liberación" pero éstas son pasajeras y a la larga debilitantes. El pecado es incapaz de cumplir sus promesas a largo plazo. En vez de la sabiduría, trae consigo la vanidad, y en vez de la vida su "paga" es "la muerte" (Rom. 6:23).

La teología evangélica en sus mejores momentos ha reconocido que la razón humana ha sido afectada adversamente por el pecado. Donald C. Bloesch ha afirmado:

> El hombre en el pecado no está guiado por la luz de la clara inteligencia sino que anda a tientas en la oscuridad del miedo y del resentimiento... La estructura de la razón del hombre no se ve averiada, pero la manera en la cual razona indudablemente está distorsionada por el pecado.[66]

Reinhold Niebuhr había escrito anteriormente que, en contraposición a la esperada seguridad orgullosa en sí misma de la razón, "la razón humana permanece una sierva de las pasiones de la naturaleza en su seno y una víctima de los caprichos de la naturaleza a su alrededor".[67]

2. *El endurecimiento o la insensibilidad*

Pablo describió a los seres humanos no regenerados, ya fueran gentiles o judíos, como habiendo "perdido toda sensibilidad" (Ef. 4:19a). Basándose

[65] Sra. de Taylor, *Borden of Yale '09* (Philadelphia: China Inland Mission, 1926), p. 122.
[66] *Essentials of Evangelical Theology*, 1:102.
[67] *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), pp. 101-2.

sobre el concepto veterotestamentario, aludió a la "dureza de su corazón" (Ef. 4:18c). La desintegración que acarrea el pecado puede verse hoy en la multiplicación de las frustraciones y en la despersonalización de la vida y de las relaciones humanas.

C. LA DERROTA DE SI MISMO POR SI MISMO

En cierto sentido el pecado constituye su propio castigo. El pecado no resulta en el triunfo de la humanidad sino en su derrota, no en su realización, sino en su fracaso. Aquellos que buscan la riqueza o la prosperidad material como su *summum bonum* pierden la lucha al morir, "porque la vida de uno no consiste en la abundancia de los bienes que posee" (Luc. 12:15). Así también, quienes buscan el poder de la dominación sobre otros seres humanos, la satisfacción de los deseos sexuales desenfrenados, los orgullosos logros del intelecto o la superioridad de la autojustificación están destinados a terminar en la misma decepción y derrota desastrosas.

Muchos han escuchado las palabras de Agustín de Hipona citadas tan frecuentemente: "Pues nos has formado para ti mismo, y nuestros corazones se sienten inquietos hasta encontrar su descanso en ti".[68] Agustín también puso énfasis en la verdad de que el pecado constituye su propio castigo.

> Por mi propio pecado me castigaste justamente. Pues es como tú lo has dispuesto, que todo afecto desordenado ha de traer su propio castigo.[69]

El pecado ha forjado resultados desastrosos para la relación de los seres humanos con Dios, para sus relaciones con sus semejantes, y para sí mismos. Solamente la propia intervención de Dios podía remediar el lastimoso estado de la humanidad. ¡Así que Dios envió a su único Hijo!

[68] *Confessions*, 1.1.1., NPNF, 1ra. ser., 1:45.
[69] Ibíd., 1.12.19, NPNF, 1ra. ser., 1:51.

Quinta parte

LA PERSONA DE JESUCRISTO

39

JESUS: EL SER HUMANO

A continuación nos introduciremos en una de las dimensiones más importantes de la teología cristiana, es decir, en la doctrina acerca de la persona y de la obra de Jesucristo. La teología cristiana habitualmente ha distinguido entre la "persona" de Jesucristo y su "obra". El primer término ha reflejado la respuesta a la pregunta: "¿Quién es Jesucristo?" El segundo término comúnmente ha sido una respuesta a la pregunta: "¿Qué ha hecho Jesucristo por nosotros?" La doctrina de la persona de Jesucristo tradicionalmente ha tenido que ver con la divinidad y la humanidad de Jesús, así como con la interrelación de ambas. Asimismo puede incluir temas afines, tales como la concepción virginal de Jesús, su falta de pecado, sus milagros y los diversos títulos que se le aplican. La doctrina de la obra de Cristo, que a veces es denominada la doctrina de la expiación (en inglés, *atonement)*, ha servido primariamente para interpretar el significado salvífico de la muerte de Jesús, en conjunción con su resurrección y su vida.

La expresión "la persona de Cristo" debe distinguirse de "la vida de Cristo". La vida de Jesucristo es la secuencia de acontecimientos que tomados en conjunto constituyen su vida y su ministerio terrenales. Las definiciones acerca de la "persona de Cristo" intentan describir la naturaleza de Jesucristo entendido como el Dios-Hombre.

Los teólogos cristianos han diferido en sus opiniones acerca de la disposición de las doctrinas acerca de la persona y de la obra de Cristo dentro de un sistema de teología cristiana. Algunos teólogos han tratado ambas doctrinas consecutivamente, colocando a la "persona" antes que la "obra". Entre los teólogos que han elegido tal esquema han estado John L. Dagg,[1] James P. Boyce,[2] A. H. Strong,[3] William Newton Clarke,[4] Millard J. Erickson[5] y Bruce Milne.[6] Otros teólogos han tratado estas dos doctrinas en diversas secciones de sus sistemas teológicos pero siempre refiriéndose a la "persona" antes que a la "obra". E. G. Robinson,[7] E. Y. Mullins,[8] W. T. Conner,[9] W. W. Stevens[10]

---

[1] *A Manual of Theology*, pp. 179-233.
[2] *Abstract of Systematic Theology*, pp. 272-340.
[3] *Systematic Theology*, pp. 665-776.
[4] *An Outline of Christian Theology*, pp. 260-383.
[5] *Christian Theology*, pp. 659-841.
[6] *Know the Truth*, pp. 125-75.
[7] *Christian Theology*, pp. 196-229, 252-96.
[8] *La Religión Cristiana en Su Expresión Doctrinal*, pp. 170-206; 309-44.
[9] *La Revelación y Dios*, pp.191-266; *El Evangelio de la Redención*, pp. 92-155.
[10] *Doctrines of the Christian Religion*, pp. 70-94, 164-99.

y Dallas Roark[11] están entre los que se han ajustado al segundo esquema. Un tercer grupo de teólogos ha tratado estas doctrinas consecutivamente, colocando la "obra" antes de la "persona". Entre los teólogos que siguieron tal método se encuentran Theodor Haering,[12] Emil Brunner[13] y Dale Moody.[14] Este esquema, que a veces se denomina "método inductivo", a veces se basa en la autoridad de la afirmación de Felipe Melanchthon: "Esto es conocer a Cristo: conocer sus beneficios."[15] El presente estudio seguirá el modelo según el cual se trata a la "persona" y luego a la "obra" consecutivamente, pero sin divorciarlas radicalmente.

Al tratar la doctrina de la obra de Cristo, numerosos teólogos han utilizado como modelo organizador el "triple oficio" *(munus triplex)* de Cristo, como profeta, sacerdote y rey. El concepto del triple oficio tiene sus orígenes en Eusebio de Cesarea (c. 263-c. 339),[16] pero fue popularizado por los reformadores protestantes. Entre los teólogos que hacen referencia al triple oficio se encuentran Juan Calvino,[17] John L. Dagg,[18] Charles Hodge,[19] James P. Boyce,[20] A. H. Strong,[21] Theodor Haering,[22] Emil Brunner,[23] Dale Moody,[24] Bruce Milne[25] y Millar Erickson.[26] Aunque en el presente estudio no se utilizan los tres oficios como esquema organizador, se hace referencia a los títulos y a las funciones de Jesús como profeta, sacerdote y rey.

Los teólogos cristianos han hecho uso de tres principales vías de acceso a la doctrina de la persona de Jesús. En primer lugar, está el modelo *calcedonio.* Este esquema intepretativo, que fue expresado por primera vez en el Concilio de Calcedonia (451), se concentra sobre las "dos naturalezas" de Jesús dentro de "una persona". Esta posición fue influenciada profundamente por el lenguaje y el pensamiento de la filosofía helenística, pero parecía ofrecer una *via media* entre los extremos heréticos en la cristología que se habían planteado durante los siglos IV y V. Durante los siglos posteriores las tradiciones ortodoxa oriental, católica romana y protestante han favorecido el modelo calcedonio. Fundamentalmente, es una vía de acceso metafísica y psicológica a la cristología.[27]

---

11 *The Christian Faith,* pp. 114-32, 147-73.
12 *The Christian Faith,* 2:578-711.
13 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption,* pp. 271-378.
14 *The Word of Truth,* pp. 366-426.
15 Ver cap. 13, n. 4.
16 *Ecclesiastical History,* 1.3.; *The Proof of the Gospel,* 4.15.
17 *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), 2.15. El orden de Calvino era Profeta, Rey y Sacerdote. Ver asimismo Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), pp. 31-33.
18 *A Manual of Theology,* pp. 207-29.
19 *Systematic Theology,* 2:459-79, 596-609.
20 *Abstract of Systematic Theology,* pp. 291-95.
21 *Systematic Theology,* pp. 710-76.
22 *The Christian Faith,* 2:603-67.
23 *The Christian Doctrine of Creation and Redemption,* pp. 271-307.
24 *The Word of Truth,* pp. 366-85. Moody se refirió al Profeta, al Sacerdote y al Potentado.
25 *Know the Truth,* pp. 151-62.
26 *Christian Theology,* pp. 762-69. Erickson se refirió al Revelador, al Soberano y al Reconciliador. Otto Weber, *Foundations of Dogmatics,* 2:174-76, sostuvo que la doctrina del triple oficio ayuda a prevenir un énfasis "unilateral", ya sea sobre el Profeta, el Sacerdote o el Rey.
27 Robert Victor Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* (London: S.P.C.K., 1953).

En segundo lugar, se encuentra el modelo *kenótico.* Esta vía de acceso a la cristología, que surgió en el luteranismo alemán del siglo XIX, ha servido como alternativa al esquema calcedonio para muchos protestantes. Se concentra sobre la secuencia de la preexistencia, el autodespojamiento y el reascenso o la glorificación. No las dos naturalezas, humana y divina, sino las dos etapas, el autodespojamiento descendiente de la encarnación y la autorrealización ascendente de la victoria sobre la tentación, de la resurrección y de la ascensión, constituyen la temática principal de la cristología. Fundamentalmente se trata de una vía de acceso histórica, no metafísica.[28]

En tercer lugar, existe la alternativa de dos modelos que se concentran sobre el *punto de partida.* El siglo XX ha sido testigo del surgimiento de dos modelos cristológicos que proponen dos opciones para la cristología. La primera opción es que la doctrina de Jesucristo comience con el Logos o con el Hijo preexistente y lleve al Jesús humano, histórico. La segunda es que la doctrina comience con el Jesús humano, histórico, y lleve a los aspectos trascendentes de la cristología. Un ejemplo notable del primer modelo fue *The Mediator* (El mediador[29]) de Emil Brunner, mientras que un representante de la segunda opción fue Wolfhart Pannenberg con su obra *Jesus — God and Man* (Jesús: Dios y hombre).[30] El primero comienza con la cristología "desde arriba" y el segundo "desde abajo". Erickson ha señalado que la cristología "desde arriba" se relaciona con la fe y la cristología "desde abajo" con la razón, y que la cristología "desde arriba" se concentra sobre el Evangelio de Juan y las epístolas paulinas mientras que la cristología "desde abajo" se concentra sobre los Evangelios sinópticos.[31] En el caso de la cristología "desde arriba" es casi seguro que se llegue al Jesús humano, histórico y que se tome en cuenta adecuadamente ese aspecto, pero cabe dudar si la cristología "desde abajo" siempre lleva a la inclusión adecuada de la preexistencia, la divinidad y el señorío de Jesús. Reginald Horace Fuller (1915-), quien ha utilizado el modelo "desde abajo", ha intentado responder a tales dudas y temores.

> Si nos sumergimos primeramente en el fenómeno de Jesús como tal, nos veremos confrontados en primera instancia con una cristología desde abajo. Pero al penetrar más profundamente, veremos que somos llevados —quizá cautelosamente al principio— a una forma de pensar "de arriba", pues en este Jesús histórico, en sus palabras y sus obras, nos vemos confrontados con la afirmación de que aquí está la presencia de Dios mismo. Así, ya hay un elemento "de arriba" en el fenómeno mismo de Jesús. Sin embargo, este elemento "de arriba", es en primera instancia Dios mismo, única, definitiva y finalmente. No es en un comienzo Jesús en su propio ser quien es "de arriba". En sus etapas iniciales, tanto antes [...] como después del acontecimiento de Pascua, lo que lla-

---

28 C. A. Beckwith, "Kenosis", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge,* 6:315-19.
29 *The Mediator: A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith,* trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1947).
30 En inglés: *Jesus — God and Man,* trad. Lewis L. Wilkins y Duane A. Priebe (Philadelphia: Westminster Press, 1968).
31 *Christian Theology,* pp. 665-71. Erickson, pp. 671-75, ha propuesto una alternativa a los esquemas "de arriba" y "de abajo", comenzando con el *kerygma* apostólico. Además, todavía debe preguntarse con cuáles temas o rúbricas ha de comenzarse.

mamos cristología es en realidad en ese momento una "teología de Jesús". Es decir, el Dios que está presente en Jesús es Dios mismo. No es que Jesús en su propio ser sea idéntico al Dios quien está presente en él. Por supuesto, esto no es una cristología "baja", aun si se utiliza el título "profeta escatológico" para caracterizar al Jesús conceptualizado de esta manera, pues ésta es la presencia única, final, definitiva —en resumen, escatológica— de Dios en un ser humano. Tal presencia nunca estuvo en un ser humano, ni antes ni después, ni nunca lo estará —a no ser que se niegue completamente la cualidad escatológica de esa experiencia de Jesús— hasta el fin de los tiempos. Pero de todas maneras, esto no significa que el Dios con el que nos encontramos en Jesús sea Jesús mismo. Algunos estudiosos contemporáneos se conformarían con tal cristología. Tenemos que admitir los atractivos de la misma y decir que está bien en la medida de su alcance, pues es el punto al que había llegado la iglesia por el año 50 d. de J.C. Solamente con los escritos juaninos se llega realmente a una cristología "de arriba" que se relaciona con el ser de Jesús mismo antes que con Dios en el ser humano Jesús. Por consiguiente, debemos recordar siempre que en los primeros días el movimiento de la cristología era de "abajo" hacia "arriba".[32]

Entre la cristología "desde abajo" y la cristología "desde arriba" hay más en juego que una decisión acerca del comienzo o del orden de los temas que han de tratarse. La pregunta fundamental tiene que ver con el resultado, con la cristología final o completa. En los capítulos siguientes, haremos un esfuerzo por demostrar que la cristología puede comenzar "desde abajo", incorporar todos los aspectos trascendentes de la persona de Cristo, y resultar en una doctrina completa y equilibrada.

Pueden darse por lo menos tres razones para comenzar el desarrollo de la doctrina de la persona de Jesucristo con su humanidad. En primer lugar, esta es la perspectiva desde la cual Jesús fue contemplado y percibido en un principio: como el hombre Jesús de Nazaret. En segundo lugar, la humanidad de Jesús hoy no es un tema muy controvertido, a diferencia de lo que ocurrió en épocas anteriores, aunque algunos estudiosos intenten quitarle importancia. En tercer lugar, las personas a fines del siglo XX se interesan mucho por todo lo humano, y la humanidad de Jesús puede servir como puente apologético aun hacia los humanistas, secularistas y ateos.

I. LA HUMANIDAD DE JESUS SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

A. LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

Los Sinópticos suponen que Jesús era un ser humano pero "en ningún lado intentan comprobarlo". Tal desinterés por probar su humanidad caracteriza a todo el Nuevo Testamento. "El Nuevo Testamento intenta demostrar la humanidad de Jesús tan poco como el Antiguo Testamento intenta demostrar la existencia del ser de Dios".[33] Más bien, los Sinópticos ofrecen una abundancia de testimonios indirectos acerca de la humanidad de Jesús a través de sus Evangelios. Lo que Vincent Taylor escribió acerca de Martín Lutero podría haberse dicho de los autores de los Sinópticos:

> Lutero expresa muy bien la realidad de la Encarnación cuando dice: "Comía, bebía, dormía y se despertaba; se cansaba, se sentía triste o gozoso, lloraba, se reía; sentía hambre, sed, frío; transpiraba, hablaba, trabajaba, oraba."[34]

Lo que un teólogo del siglo XX escribió acerca del Nuevo Testamento se aplica especialmente a los autores de los Sinópticos:

> El Nuevo Testamento nos dice acerca del nacimiento de Jesús, de sus relaciones familiares, cómo vivió en su hogar de Nazaret, cómo estaba sujeto a sus padres, que experimentó gozo, que fue tentado, que anhelaba la simpatía humana, que oraba, que era obediente a Dios, que tuvo un cuerpo, una mente y un alma, que sufrió, murió y se levantó de la tumba.[35]

B. LAS EPISTOLAS PAULINAS

La preocupación de Pablo con Jesucristo como el Señor resucitado y exaltado fácilmente podría llevar a que los intérpretes modernos concluyeran erróneamente que Pablo no tenía interés en el Jesús histórico, o que ni siquiera consideraba a Jesús como un ser plenamente humano. Es probable que Pablo haya dado por supuesta alguna familiaridad por parte de sus lectores con los materiales evangélicos en circulación que por esa época estaban siendo compilados para conformar los Evangelios sinópticos escritos. Mencionó el nacimiento de Jesús "de mujer" (Gál. 4:4), que era de la descendencia de David (Rom. 1:3) y que pertenecía a los israelitas (Rom. 9:4, 5). También aludió a la institución de la cena del Señor por parte de Jesús (1 Cor. 11:23-26) e hizo numerosas referencias a su muerte y resurrección. La comparación/el contraste de Pablo entre Adán y Jesucristo (1 Cor. 15:22, 45; Rom. 5:12-21) parece haber presupuesto una humanidad común a ambos. En la afirmación acerca de su autodespojamiento, que según algunos autores es de carácter hímnico,[36] se dice que el Preexistente tomó "forma de siervo", se hizo "semejante a los hombres" y se halló "en condición de hombre" (Fil. 2:7, 8). El único "mediador entre Dios y los hombres" es "Jesucristo hombre" (1 Tim. 2:5).

C. LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

En su sermón del día de Pentecostés, Pedro se refirió a Jesús como "Jesús de Nazaret", "hombre acreditado por Dios ante vosotros..." (2:22b). En su

---

[32] Fuller, en Reginald Fuller y Pheme Perkins, *Who Is This Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), pp. 7-8. No es necesario aceptar todos los aspectos del análisis de Fuller, solamente su énfasis principal.

[33] H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, International Theological Library (New York: Charles Scribner's Sons, 1916), pp. 10. 383.
[34] *Doctrine and Evangelism* (London: Epworth Press, 1953), pp. 35-36.
[35] Conner, *La Revelación y Dios*, p. 195.
[36] Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: University Press, 1967).

sermón en Antioquía de Pisidia, Pablo declaró que "por medio de él *[dia toutou,* genitivo masculino singular] se os anuncia el perdón de pecados" (13:38). En su sermón en Atenas, Pablo anunció que Dios "ha establecido un día en el que ha de juzgar al mundo con justicia por medio del Hombre a quien ha designado" (17:13).[37]

D. LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

Este tratado pone énfasis en la humanidad de Jesús, especialmente porque su sumo sacerdocio en pro de la humanidad dependía de su plena identificación con los seres humanos. "Puesto que los hijos [dados por Dios] han participado de carne y sangre, de igual manera él participó también de lo mismo, para destruir por medio de la muerte al que tenía el domino sobre la muerte (éste es el diablo)" (2:14). Al ser tentado, Jesús como sumo sacerdote pudo "compadecerse de nuestras debilidades" (4:15a) y de hecho "todo sumo sacerdote... es tomado de entre los hombres" (5:1), y así también lo fue Jesucristo (5:5).

> Cristo, en los días de su vida física, habiendo ofrecido ruegos y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al que le podía librar de la muerte, fue oído por su temor reverente. Aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció... (5:7, 8).

E. ESCRITOS JUANINOS

Al igual que en el caso de las epístolas paulinas, dada la concentración del Evangelio de Juan sobre la divinidad del Hijo de Dios y sobre la relación del Hijo con Dios Padre, podría suponerse equivocadamente que este Evangelio no refleja interés alguno por el ser humano Jesús. "El verdadero hecho es que las manifestaciones de la humanidad de Jesús se registran con mayor nitidez en el cuarto Evangelio que en cualquiera de los tres primeros".[38] La eterna Palabra "se hizo carne y habitó entre nosotros" (1:14a). Jesús fue con su madre a una fiesta de bodas (2:1-11), se sintió fatigado en el pozo de Jacob (4:6), dependía de Dios Padre para hacer los milagros (5:19) y como fuente de sus enseñanzas (8:28), y lloró frente a la tumba de Lázaro (11:35). Se sintió turbado ante la cruz (12:27), hizo provisión para su madre justo antes de morir (19:26, 27), sintió sed estando colgado en la cruz (19:28) y tenía las marcas de la lanza y de los clavos luego de su resurrección (20:25).

En el prólogo a 1 Juan se afirma que "el Verbo de vida" había sido "oído", "visto", "contemplado" y "palpado" (1:1). La referencia a "la sangre de Jesús" (1:7) significa la muerte verdadera. Había de trazarse una línea divisoria entre todo "el que confiesa que Jesús ha venido en carne", que "procede de Dios", y todo aquel "que no confiesa a Jesús", que "no procede de Dios" (4:2b, 3a).

[37] El término "el Hijo del Hombre" en el 7:56 se intepreta como una designación mesiánica, no como una prueba de la humanidad de Jesús.
[38] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ,* p. 99.

II. LA HUMANIDAD DE JESUS EN LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A. DOCETISMO

El docetismo, que floreció desde cerca del 70 d. de J.C. hasta cerca del 170, fue la primera herejía cristológica. Incorporaba el concepto gnóstico fundamental de que el cuerpo, como toda la materia, es malo y enseñaba que Jesús solamente "parecía" o "aparecía como" un hombre. El término "docetismo" se derivaba del verbo griego *dokein,* que significa "pensar o suponer" y también "parecer o aparentar". Según este punto de vista, Jesús era Dios disfrazado en forma humana. Tal posición refleja de hecho la fuerza de la doctrina de la divinidad de Jesucristo durante la época en que floreció el docetismo. La primera epístola de Juan (en esp. 1:1-3; 4:1-3) puede que haya sido escrita en parte para refutar el docetismo y persuadir a sus adherentes.[39]

B. EL ANTIGUO SIMBOLO ROMANO (R) O CREDO DE LOS APOSTOLES

En algunas de sus versiones de los siglos II y III, tanto griegas como latinas, el Antiguo Símbolo Romano incluía las palabras "nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María", "crucificado bajo Poncio Pilato" y "murió". Estas expresiones se encuentran en la porción segunda o cristológica de R. Los estudiosos recientes han tendido a concluir que la polémica antidocetista, antignóstica fue una de las principales razones que llevaron a que se incluyeran esas palabras. El nacimiento de Jesús, hijo de María, y su muerte, eran señales de su humanidad, y la referencia a Poncio Pilato puede haber sido un intento de fijar el hecho históricamente.[40]

C. EL MONARQUIANISMO DINAMICO Y EL MONARQUIANISMO MODALISTA O SABELIANISMO

Mientras que el monarquianismo dinámico (Teodoto de Bizancio, Pablo de Samosata) era defectuoso en relación con la divinidad de Jesús mientras que reconocía claramente su plena humanidad, el monarquianismo modalista (Noeto, Praxeas, Sabelio) ponía énfasis en la divinidad del Hijo de Dios, pero oscurecía su plena humanidad, considerando a Jesús únicamente una modalidad del único Dios. Praxeas no estaba lejos del docetismo.

> No admitía un alma humana en Jesús y la carne que en su caso hacía de naturaleza humana no podía ser más que una simple vestidura del Dios que en ella habitaba.[41]

[39] Harnack, *History of Dogma,* 1:194, 237-38, 258-59, 275-76; 2:276-83, 370, 3:16; 4:138-46; Kelly, *Early Christian Doctrines,* pp. 141, 147, 197-98, 463; Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine,* pp. 75, 79-80; G. Kruger, "Docetism", *The Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledte,* 3:460.
[40] J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds,* pp. 144-52.
[41] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ,* p. 151.

D. ARRIO Y ATANASIO

Se conoce comúnmente que Arrio y Atanasio fueron adversarios en la crisis que surgió en el Primer Concilio de Nicea (325). Diferían significativamente en sus opiniones acerca de la relación de Jesús con Dios Padre. Arrio negaba la preexistencia eterna de la Palabra y su identidad esencial o substancial con el Padre (o con el único Dios). Por otro lado, Atanasio afirmó la preexistencia eterna de la Palabra y su plena identidad esencial o substancial con el Padre. Pero, aunque parezca extraño, Arrio y Atanasio compartían un mismo punto de vista con respecto a la humanidad de Jesús, y la posición de ambos en este sentido era defectuosa, al menos si se la mide con la vara que posteriormente se impuso. Arrio negaba que Jesús tuviera una alma humana racional pero reconocía que tenía un verdadero cuerpo humano. La Palabra reemplazaba al alma humana. Atanasio sostuvo que la palabra se había "hecho hombre" pero solamente en cuanto había "tomado forma de carne". Según Atanasio, la Palabra aparentemente se "modeló un cuerpo en la matriz de la Virgen" y la Palabra aparentemente no tenía una alma humana racional. John Norman Davidson Kelly (1909-) afirma que la cristología de Atanasio era una cristología de "Palabra-Carne" en lugar de una cristología de "Palabra-Hombre".[42]

E. EL CREDO NICENO (N) (325)

El credo que fue adoptado por el Primer Concilio de Nicea fue bastante específico en cuanto a la humanidad de Jesús. El "Señor Jesucristo" es descrito como "quien por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación descendió, fue hecho hombre, sufrió y resucitó al tercer día".[43] El hecho de que se incluyó el "fue hecho hombre" además del "fue hecho carne" parece sugerir que los autores querían ser muy específicos respecto a su humanidad.

F. APOLINAR CONTRA LOS PADRES CAPADOCIANOS Y EL PRIMER CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (381)

Según la interpretación tradicional de la enseñanza de Apolinar, éste fue un tricotomista quien sostenía que Cristo tuvo un cuerpo humano y un alma humana (animal) pero no un espíritu humano (o alma racional), de manera que la Palabra tomaba el lugar del espíritu humano. Por otro lado, Kelly, según el cual no puede determinarse si Apolinar era un tricotomista y por consiguiente se trata de una pregunta secundaria, ha señalado que Apolinar defendía una forma extrema de la cristología de la Palabra-Carne.[44] No se disputa que la fórmula de Apolinar haya sido "una naturaleza encarnada de la Palabra de Dios". Para él, por lo tanto, "la carne de Cristo no es consubstancial con la nuestra, pues es la carne misma de Dios".[45] La doctrina de

[42] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 284-89.
[43] Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 216.
[44] *Early Christian Doctrines*, pp. 290-95.
[45] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 199.

Apolinar fue rechazada por los Padres capadocios por negar una encarnación genuina. Entre los diversos argumentos postulados en su contra por los capadocios[46] estaba el de Gregorio Nacianceno, según el cual "lo que no ha asumido no ha curado; sino lo que está unido a su divinidad también ha sido salvado, pues el problema del pecado está arraigado en el espíritu humano".[47] La enseñanza de Apolinar fue condenada por el Primer Concilio de Constantinopla (381).

G. LA ESCUELA DE ANTIOQUIA Y NESTORIO

Teodoro de Mopsuestia, quien ayudó a darle forma a la cristología llamada antioqueña, enfatizó la realidad de la humanidad de Jesús y de su vida ética y enseñó que tenía dos naturalezas independientes, la divina y la humana, unidas en una misma personalidad por un vínculo ético; esta unión fue perfeccionada en la ascensión de Jesús. Mackintosh ha interpretado esta posición como "una armonía de la voluntad y de la intención, no como la unicidad de una vida personal particular".[48] Anteriormente, Diodoro de Tarso (?-antes de 394) había enseñado una doctrina de los dos hijos, el Hijo de Dios y el hijo de David.[49] En Constantinopla, Nestorio (después de 381-c. 451) participó en una polémica por oponerse al uso del término popular *theotokos*, que significa "portador(a) de Dios" o "madre de Dios". Estaba dispuesto a aceptar el término *Christotokos* o "portador(a) de Cristo". Estaba tratando de ofrecer resistencia a la idea de que "la divinidad misma había nacido de una mujer" y de que la humanidad de Jesús "no era verdadera humanidad" como la nuestra. Aquello por lo cual fue condenado Nestorio por el Concilio de Efeso (431) y la llamada "herejía" del "nestorianismo" fue la separación de las dos naturalezas de Jesús de modo que había virtualmente dos personas, dos Cristos. La erudición moderna, sin embargo, no está tan segura de que Nestorio de hecho haya enseñado aquello por lo cual fue condenado.[50]

H. CIRILO Y LA ESCUELA DE ALEJANDRIA

El contrincante de Nestorio, Cirilo (?-444), patriarca de Alejandría, fue un representante de la escuela homónima. Enseñó que la Palabra "no solamente asumió la carne, sino que se hizo carne, constituyendo el sujeto personal del Dios-hombre". Retuvo la fórmula de Apolinar, "una naturaleza encarnada de la Palabra de Dios", usándola en contra de Nestorio. Jesucristo era "uno de dos naturalezas". Estas dos naturalezas no estaban "confundidas ni mezcladas", sino "en una íntima cohesión". Su unión hipostática o natural es un estado "permanente" y puede haber "un cierto intercambio" de sus propiedades. Algunos pensadores, tales como Mackintosh, han concluido que se-

[46] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 296-97.
[47] *Ep. 101* (NPNF, 2da. ser., 7:440).
[48] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 203.
[49] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 302-3.
[50] J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence* (Cambridge: University Press, 1908), esp. pp. 197-211.

gún Cirilo la plena humanidad asumida por la Palabra era impersonal: que se trataba de la "humanidad" pero no de un "ser humano". Así, Cirilo habría pensado que la naturaleza humana de Jesucristo "es personal solamente en el Logos".[51] Otros autores, tales como Kelly, han dudado que Cirilo haya tenido un concepto realmente impersonal de la humanidad de Cristo. Interpretan la cristología de Cirilo como conformada por dos etapas, una anterior y la otra posterior a la encarnación, mientras que la persona de la Palabra permanece igual. Cirilo entendía que la "naturaleza" de la fórmula apolinaria se refería al "individuo concreto". Al hablar de la "carne" Cirilo apuntaba "a la naturaleza humana en su plenitud, incluyendo un alma racional".[52] Por medio de muchas intrigas político-eclesiásticas y gracias al obispo de Roma, la posición de Cirilo triunfó en el Concilio de Efeso. En 433 Cirilo aceptó el Símbolo de la Unión esbozado por el antioqueño Teodoreto de Chipre (c. 393-c. 466).

I. EUTIQUES, LEON Y EL CONCILIO DE CALCEDONIA

Eutiques (c. 378-454), monje de Constantinopla, estaba enseñando "una forma extrema y doceta en la praxis" de la doctrina de la naturaleza única, cuando fue depuesto por motivo de su doctrina por el sínodo local de Constantinopla en 448. Presumiblemente pensaba que "la humanidad del Señor fue totalmente absorbida por su divinidad", pues afirmaba la existencia de una naturaleza única después de la encarnación y negaba que la humanidad de Cristo fuera consubstancial con la nuestra. El veredicto final de Kelly fue que Eutiques no era un docetista o un apolinarista sino "un pensador confundido e inexperto".[53]

Eutiques contaba con el apoyo de Dióscoro, el sucesor de Cirilo en Alejandría, pero se le oponían Flaviano de Constantinopla y León de Roma. En 449, León le envió a Flaviano una carta doctrinal que había de hacerse famosa, en la cual enfatizaba entre otras cosas que las dos naturalezas de Cristo "coexisten en esta única Persona sin mezcla o confusión" y actúan por separado pero concertadamente. El emperador, instigado entre otros por Dióscoro, convocó un concilio, dominado por este último, quien rehusó escuchar la carta de León, restauró a Eutiques y rechazó al Símbolo de la Unión de 433. Este concilio se conoce por el nombre que le dio León: "El Sínodo de los Ladrones".[54]

El Concilio de Calcedonia (451) pudo tomar lugar gracias a la muerte de un emperador y al ascenso al trono del siguiente. Adoptó la opinión de los diputados de León antes que la de los de Dióscoro, rechazó los errores cristológicos del siglo y medio precedente y confesó a "nuestro Señor Jesucristo... el mismo perfecto en divinidad, el mismo perfecto en humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, de cuerpo y alma racional, con-

[51] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 205-7.
[52] *Early Christian Doctrines*, pp. 317-23.
[53] Ibíd., pp. 331-33.
[54] Ibíd., pp. 333-34, 37; León I, *Epistula 95* 2.

substancial con el Padre según su humanidad... reconocido en dos naturalezas..."[55]

J. LOS MONOFISITAS, LEONCIO Y LOS MONOTELITAS

Después de Calcedonia, los monofisitas o defensores de la naturaleza única del Cristo humano-divino, siguieron insistiendo sobre su posición y en el Segundo Concilio de Constantinopla (553) la cristología fue reinterpretada en términos monofisitas, según los cuales la "naturaleza" y la "persona" se entendían como sinónimos.

Según Leoncio de Bizancio (c. 485-543), la humanidad de Cristo no era impersonal ni tampoco poseía "una personalidad o un centro de la vida moral consciente independiente". Más bien, utilizando la fórmula *enhypostasia*, sostenía que la naturaleza humana tenía personalidad solamente en y por medio de la Palabra divina. También permitía un intercambio de atributos o de cualidades entre ambas naturalezas.[56]

Surgió entonces la pregunta de si Cristo tenía una voluntad o dos voluntades, una energía o dos energías. Los diotelitas, quienes sostenían que había tenido dos voluntades y dos energías, finalmente prevalecieron en el Tercer Concilio de Constantinopla (680-81) por sobre los monotelitas, quienes defendían una voluntad y una energía. Las decisiones conciliares sobre la cristología habían resultado en la afirmación aparentemente contradictoria de una única naturaleza en Cristo (Constantinopla II) y de dos voluntades y energías (Constantinopla III).

K. EL OCCIDENTE MEDIEVAL

El Símbolo de Calcedonia con su doctrina de las dos naturalezas se siguió reconociendo formalmente, y monjes tales como Bernardo de Claraval tuvieron un gran apego a la humanidad de Jesús. Pero la cristología de la humanidad impersonal de Jesús fue afirmada radicalmente por Pedro Lombardo y retenida por Tomás de Aquino, cuya cristología ha sido denominada "monofisita" por Mackintosh. Asimismo, a medida que fue incrementando el recurso a la intercesión por parte de María y de los santos, Jesús se tornó remoto o se fue deslizando hacia el plano de la exclusiva divinidad.[57] El arte de la época se concentra sobre temas tales como la Madonna con el Niño y el Cristo crucificado, representando poco el ministerio público de Jesús.

L. LUTERO Y CALVINO

Sydney Cave concluyó que Calvino enseñó la doctrina calcedonia de las dos naturalezas con un énfasis antioqueño, prestando especial atención a la humanidad de Jesús, mientras que Lutero, aunque también enseñó que Jesús

[55] Schaff, *The Creeds of Christendom*, 2:62; ver Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, 1:271-72.
[56] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 217-18.
[57] Ibíd., pp. 226-29.

era humano, tendía más definitivamente al énfasis alejandrino sobre el único Cristo humano-divino.[58] Paul Althaus, al interpretar la cristología de Lutero, ha hecho hincapié en la aceptación de los dogmas antiguos por parte de Lutero, su doctrina según la cual Jesús "es Dios verdadero" y portador de la salvación, su doctrina de la humanidad de Jesús y su acogimiento de la doctrina de las dos naturalezas, de una especie de cristología "desde abajo" y del autodespojamiento de la Palabra. Solamente un elemento del análisis de Althaus brinda apoyo a Cave, específicamente que Lutero enseñó la "impersonalidad de la naturaleza humana de Cristo".[59] Debe tenerse cuidado, no sea que se exageren las diferencias en las doctrinas cristológicas de estos dos reformadores.

M. LOS REFORMADORES RADICALES

Algunos de los reformadores radicales desarrollaron y defendieron una doctrina de la "carne celestial" de Cristo que en los ojos de sus opositores parecía ser un resurgimiento de la enseñanza monofisita. Clement Ziegler (?-c. 1533) distinguía el cuerpo preexistente de Cristo del cuerpo carnal que tomó de María. Según otros pensadores, Cristo le debía aun menos a María. Caspar Schwenckfeld (1489-1561) sostuvo que Cristo tenía dos naturalezas pero que la naturaleza humana no tenía "carácter de criatura" y apenas se distinguía de su naturaleza divina, aunque provenía de la Virgen María. Melchior Hofmann (c. 1495-c. 1543) enseñó que el cuerpo de Jesucristo era enteramente del cielo y que no tomó nada de María, como el agua que fluye por un caño. Se hizo carne pero no tomó carne y solamente tenía una naturaleza. Según Miguel Servet, el cuerpo divino que vino del cielo era consubstancial con el Padre. Menno Simmons admitía que Jesús hubiera sido alimentado por María mientras estaba en la matriz, pero afirmaba que no tenía dos naturalezas y no era un hombre terrenal.[60]

N. KENOSITISMO

En el luteranismo alemán del siglo XIX surgió un nuevo movimiento cristológico porque algunos consideraban que la ortodoxia luterana no había magnificado suficientemente el autodespojamiento de la Palabra o del Hijo y que había descuidado la humanidad de Jesús, y porque existía una disconformidad con la doctrina calvinista de las dos naturalezas. La nueva escuela construyó su teoría en base al uso paulino de *ekenosen*, "se despojó" en Filipenses 2:7a. Gottfried Thomasius (1802-75) de Erlangen enseñó que Jesús renunció a sus atributos relativos (omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia) pero retuvo sus atributos inmanentes (santidad, verdad, amor, etc.).

[58] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925), pp. 151-52.
[59] *The Theology of Martin Luther*, pp. 179-95. Ver asimismo Richard A. Muller, *Christ and the Decree*, pp. 27-30, quien ha insistido que Calvino comenzó su cristología con "el argumento esencialmente anselmista relativo a la necesidad del mediador, el Dios-hombre", antes que con el enfoque calcedónico sobre las dos naturalezas en una persona.
[60] Williams, *The Radical Reformation*, pp. 325-37, 394-96.

Wolfgang Friedrich Gess (1819-91) llevó la teoría hasta un extremo, sosteniendo que Jesús renunció a ambos tipos de atributos y que en la encarnación "se reduce al germen de un alma humana" aunque subsiguientemente como ser humano haya recuperado su carácter de idéntico a la Palabra.[61]

El kenositismo subrayaba la autodonación que formó parte de la encarnación, con el propósito de señalar la genuina humanidad de la Palabra encarnada además de mostrar las glorias de su estado preexistente. Pero por el otro lado, ha sido criticado por contravenir la inmutabilidad de Dios,[62] enseñar una "teofanía temporaria" en vez de la encarnación[63] y por negar la unión genuina simultánea de lo divino y de lo humano en Jesús.[64]

O. LA ESCUELA DEL "JESUS DE LA HISTORIA" Y LOS RITSCHLIANOS DE IZQUIERDA

La escuela del "Jesús de la historia", al optar por la vuelta al llamado "Jesús histórico" y escribir vidas de Jesús, enfatizó la humanidad de Jesús, aunque muchas veces en un contexto en el que se percibía a Jesús como poco más que un maestro de ética.[65] Los ritschlianos de izquierda llevaron este énfasis histórico al punto de oscurecer o negar los elementos trascendentes de la cristología, es decir la preexistencia, la ascensión, la Trinidad y similares, mientras consideraban que Jesús tenía *"el valor religioso de Dios"*.[66] Sin embargo, el movimiento del "Jesús de la historia" ayudó a ponerle un fin al docetismo, por lo menos a sus manifestaciones más abiertas.[67]

P. LA CRITICA DE LAS FORMAS

Los críticos de las formas del Nuevo Testamento han aceptado la humanidad de Jesús pero a menudo han tenido poco interés en su manifestación real y concreta, pues han tendido a pensar que "el Jesús histórico está fuera del alcance de este siglo veinte".[68]

Q. LA NEOORTODOXIA

Aunque Karl Barth no admitía negación alguna de la humanidad de Jesús, ha sido criticado por minimizarla.[69] Según Donald Macpherson Baillie (1887-1954), la reacción neoortodoxa en contra del movimiento del "Jesús de la historia" llevó a la "teología de la Palabra de Dios" o al "logoteísmo" y no a la "teología de la Palabra-hecha-carne".[70] Sin embargo, Barth enseñó que el

[61] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 264-69.
[62] Ibíd., p. 270.
[63] Donald M. Baillie, *Dios Estaba en Cristo* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1960), p. 90.
[64] Ibíd., pp. 91, 92.
[65] Ibíd., pp. 20-26, 33-38.
[66] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 278-81.
[67] Ballie, *Dios Estaba en Cristo*, pp. 11-20.
[68] Ibíd., p. 52.
[69] Ibíd., pp. 34-37.
[70] Ibid., pp. 50, 51.

Logos asumió la "naturaleza humana caída" y a la vez que Jesús no había pecado.[71] Barth tenía una doctrina de "lo divino de incógnito" que ciertamente no carecía de consecuencias para la humanidad de Jesús; en cuanto a Brunner, según Baillie, no le puso límites al "carácter completamente humano de la experiencia de nuestro Señor".[72]

R. WOLFHART PANNENBERG

Pannenberg, quien inicia su cristología "desde abajo" con el Jesús humano, comienza con la pregunta acerca de la unión del Jesús humano con Dios. Señala que esta unión fue establecida por la resurrección de Jesús, que retroactivamente se aplica a la existencia de Jesús como un todo. Así, también tiene una cristología "desde antes".[73]

III. LA INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA HUMANIDAD DE JESUS

Dadas las cuantiosas afirmaciones y negaciones de la humanidad de Jesús en el transcurso de la historia posbíblica del cristianismo y dados los numerosos esfuerzos por describir esa humanidad y correlacionarla con su divinidad, puede que alguien se pregunte si todo esto es relevante para los cristianos de hoy y si es así, de qué manera. De hecho, la humanidad de Jesús necesita ser clarificada en la medida de lo posible, y es menester explicar su importancia en lo relativo a las creencias cristianas y a la vida cristiana.

A. CARACTERISTICAS DE LA HUMANIDAD DE JESUS

Es importante delimitar en un mismo contexto las características de la humanidad de Jesús, algunas de las cuales fueron mencionadas anteriormente en este capítulo.

1. El crecimiento

La doctrina cristiana afirma específicamente la realidad del crecimiento de Jesús. Esta enseñanza se basa en Lucas 2:40: "El niño crecía y se fortalecía, y se llenaba de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él"; y Lucas 2:52: "Y Jesús crecía en sabiduría, en estatura y en gracia para con Dios y los hombres." Este crecimiento tomó lugar en el contexto de su familia, de la sinagoga y de la comunidad de Nazaret.

2. La tentación

Como ser humano, Jesús fue realmente tentado. Estas tentaciones no

[71] Ibíd., p. 16.
[72] Ibíd., pp. 18, 19.
[73] *Jesus — God and Man*, esp. 33-37, 53-73; E. Frank Tupper, *The Theology of Wolfhart Pannenberg* (Philadephia: Westminster Press, 1973), pp. 129-85.

fueron fingidas o simuladas; no fueron meramente lecciones para sus discípulos. No fueron, por así decirlo, un ejercicio de boxeo con la propia sombra. Especialmente dignas de atención fueron sus tentaciones en el desierto (Mateo 4:1-11 y par.) y en el jardín de Getsemaní (Mar. 14:32-42 y par.). Por un lado, se afirma que Jesús "fue tentado en todo igual que nosotros" (Heb. 4:15b); por el otro, sus tentaciones en el desierto fueron de talante específicamente mesiánico. Las tentaciones de Jesús dan testimonio de una lucha intensa. Jesús resistió el pecado, sobreponiéndose a todas las tentaciones, y de hecho no tuvo pecado. "Aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció" (Heb. 5:8).

> El hombre que cede a una tentación en particular no ha sentido el poder pleno de ésta. Se ha dado por vencido mientras la tentación todavía tenía algo reservado. Solamente el que no cede a una tentación, quien con respecto a esa tentación en particular no peca, conoce el alcance completo del poder de la tentación. De ese modo Jesús, el impecable, es el único que realmente conoce la plena extensión del poder de la tentación, y lo conoce precisamente por no haber cedido.[74]

3. El agotamiento físico, la sed, el hambre, el dolor y el sufrimiento

En el Nuevo Testamento se registra que Jesús sintió cansancio físico (Juan 4:6), que tuvo sed (Juan 4:7; 19:28) y hambre (Luc. 4:2; Mat. 21:18) y que sufrió dolor y agonía (Heb. 5:8; 1 Ped. 3:23b). Jesús constituye una refutación continua del concepto de la impasibilidad de Dios. Tal como notamos anteriormente,[75] este concepto ha persistido por mucho tiempo en el pensamiento cristiano. Si la impasibilidad es verdad, entonces Jesús no sufrió realmente o bien Jesús no era Dios. No es adecuado sostener que Jesús sufrió solamente en su naturaleza humana, pues eso denotaría una crucifixión esquizofrénica.

4. Las emociones

Jesús experimentó una amplia gama de emociones humanas, aunque no conoció el remordimiento por un pecado cometido ni la conciencia del pecado personal. Supo lo que era el gozo (Juan 15:11), el amor por otros (Mar. 10:21), la compasión (Mat. 9:36), el asombro (Luc. 7:9; Mar. 6:6), la indignación (Mar. 10:14), la ira (Mar. 3:5), el llanto (Juan 11:35) y la tristeza (Mat. 26:37, 38). Se sintió turbado (Mat. 26:37; Juan 12:27), angustiado (Luc. 22:44) y solitario (Mat. 27:38).[76]

5. Las limitaciones de su conocimiento y su poder

Jesús subrayó las limitaciones de su propio conocimiento en relación con

[74] Leon Morris, *The Lord from Heaven: A Study of New Testament Teaching on the Deity and Humanity of Jesus Christ* (London: Inter-Varsity Press, 1958), pp. 51-52.
[75] Ver cap. 19, V.
[76] Morris, *The Lord from Heaven*, pp. 44-45.

el tiempo de la segunda venida (Mar. 13:32) y no invocó el poder divino en su propio beneficio (Mat. 26:53, "doce legiones de ángeles"). Pero tales limitaciones no constituyeron, como sostiene Leon Morris, un error por parte de Jesús.[77] Según Morris, no era totalmente adecuada la distinción trazada por Edward John Bicknell (1882-1934), según la cual Jesús contaba con un "conocimiento discursivo" limitado y un "conocimiento intuitivo" ilimitado.[78]

6. La individualidad

La escuela cristológica alejandrina parece haber interpretado la humanidad de Jesús de tal manera que daba a entender que Jesús contaba solamente con una humanidad impersonal. Vista positivamente, tal enseñanza fue un esfuerzo por prevenir una separación indebida entre la naturaleza humana de Jesús y la Palabra divina o Hijo; pero en sus peores manifestaciones negaba que Jesús fuera un hombre. Más bien, Mackintosh ha señalado: "Jesús, como hombre, tenía una individualidad personal. No era solamente hombre, era *un* hombre."[79] Pero su individualidad y su relación con toda la humanidad no se excluyen mutuamente. Como "verdadero individuo" puede "ejercer un poder salvífico universal" y "ser el miembro universal, central de nuestra raza orgánica".[80] "Aunque pertenece a una raza y a una época específicas, sin embargo, es en la plenitud de su hombría el hombre de todas las épocas, el hermano mayor de todos nosotros."[81]

7. La dependencia sobre Dios Padre

Jesús oraba al Padre, expresaba su confianza en él y se sometía a la voluntad del Padre. Mackintosh se ha referido a "la cualidad perfectamente humana de la vida religiosa de nuestro Señor".[82] Fue precisamente esta dependencia, tal como lo ha remarcado poderosamente Jürgen Moltmann,[83] que fue amenazada en el Getsemaní y en la cruz a raíz del "silencio aterrador" del Padre, su negativa de hacer pasar la "copa" del sufrimiento y la muerte de Jesús y su experiencia de abandono.

B. LAS CONSECUENCIAS DE LA HUMANIDAD DE JESUS

A continuación debemos mencionar cuatro consecuencias importantes de la plena humanidad de Jesús, que tomamos de Mackintosh:[84]

---

77 Ibíd., pp. 48-49.
78 Ibíd., pp. 47-48; Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England* (London: Longmans, Green and Company, 1933), pp. 88-89.
79 *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 385.
80 Ibíd., pp. 388-90, esp. 389.
81 Ibíd., p. 392.
82 Ibíd., p. 399.
83 *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, trad. Margaret Kohl (San Francisco: Harper and Row, 1981), pp. 75-80.
84 *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 404-6, 400.

1. La realidad de su encarnación

Si Jesús no hubiera sido plenamente humano, no habría existido una genuina encarnación de Dios con y en Jesús. Más abajo[85] consideraremos las diversas interpretaciones defectuosas de la encarnación.

2. La solidaridad de Jesús con nosotros

Por haberse hecho humano —pues entendemos que su "carne" era su plena humanidad y no solamente su naturaleza corporal— Jesús tuvo y evidenció una humanidad compartida con todos los seres humanos. La antigua expresión utilizada por los credos, "consubstancial con nosotros según su humanidad" tenía como propósito expresar esta verdad.

3. Su humanidad como el fundamento de su obra salvífica

Aquí no haremos ningún esfuerzo por responder a la pregunta de si el Hijo de Dios se hubiera hecho hombre si los seres humanos no hubieran pecado; una interrogante a la que la mayoría de los pensadores cristianos occidentales han contestado negativamente.[86] Más bien, queremos afirmar que la encarnación real de Dios en Jesús proveyó el *modus operandi* elegido divinamente para la salvación o reconciliación de los seres humanos con Dios.

4. La realidad de un ejemplo perfecto para la humanidad

Si los seres humanos quieren saber qué se espera de ellos, que miren a Jesús. Al afirmar que Jesús es el "hombre ideal o normal", uno debe agregar inmediatamente que "un hombre de este tipo existió una sola vez en la historia". De hecho, puesto que el pecado "deshumaniza" a los seres humanos, el pecado en Jesús no lo hubiera hecho "más, sino menos hombre".[87] Según Dale Moody: "Jesús fue el único hombre que jamás haya vivido su vida hasta el final con perfección, completamente dedicado tanto a Dios como a los demás."[88]

La humanidad de Jesús fue tanto presupuesta como afirmada específicamente por los autores del Nuevo Testamento. Fue tanto negada u obscurecida como enseñada claramente durante los siglos posteriores. Hemos identificado tanto sus características como sus consecuencias. Ahora dirigiremos nuestra atención a los títulos que se le atribuyen a Jesús en el Nuevo Testamento.

---

85 Ver cap. 42.
86 Ver cap. 46, III, D.
87 Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 400, 401.
88 *The Word of Truth*, p. 416.

40

JESUS EL RABI/MAESTRO, EL PROFETA Y EL HIJO MESIANICO DE DAVID

El método de estudio de la persona de Cristo "desde abajo" permite un examen adecuado de los principales títulos que se le otorgan a Jesús en el Nuevo Testamento; es un tema que ciertos biblistas del siglo XX han escrudiñado detalladamente.[1] Aunque el estudio de tales títulos puede que sirva más para entender las funciones de Jesús que para comprender a su persona, no obstante es menester examinarlos. En primer lugar consideraremos los títulos "rabí" o "maestro", "profeta", "hijo de David" y "Mesías".

I. JESUS EL RABI/MAESTRO

A. LOS EVANGELIOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Según los Evangelios, Jesús era llamado tanto "Rabí", palabra aramea que se deriva del vocablo *rab*, que significa "señor",[2] como "Maestro". Mateo (26:25), Marcos (10:51; 11:21) y Juan (1:38, 49; 3:2, 26; 6:25; 20:16) mencionan instancias en las que Jesús fue llamado "Rabí". En los Evangelios sinópticos es más frecuente que se lo denomine "Maestro". Por tomar como ejemplo un solo Evangelio, pueden notarse las 12 menciones del término "Maestro" en Marcos: 4:38; 5:35; 9:17, 38; 10:17, 20, 35; 12:14, 19, 32; 13:1; 14:14. La palabra "Maestro" aparece frecuentemente en los Sinópticos en los relatos de la semana de la Pasión.

Dos términos adicionales que se aplican a Jesús en los Evangelios pueden traducirse como "maestro", aunque su significado es más afín al de "amo". La palabra *epistata* es usada solamente por Lucas (5:5; 8:24, 45; 9:33, 49; 17:13) y significa "superintendente", "capataz" o literalmente "alquien que está por sobre". El otro término, *kathegetes*, que aparece en Mateo 23:10 significa "guía" o literalmente "alguien que va adelante o enseña el camino".

El término griego *didaskalos* generalmente se entendía como sinónimo de "Rabí" y esto puede verse en Juan 1:38 y 20:16 y deducirse de Mateo 23:8. Las instancias en las cuales se afirma que Jesús "enseñaba" son unas cuatro veces más frecuentes que las menciones de su "predicación". A veces las acciones

[1] Oscar Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, trad. Carlos T. Gattinoni (Buenos Aires: Methopress, 1965); Vincent Taylor, *The Names of Jesus* (London: Macmillan, 1953); Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, trad. Harold Knight y George Ogg (London: Lutterworth Press, 1969).
[2] Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1:163, n. 2.

de enseñanza y predicación estaban correlacionadas, especialmente en Mateo (9:35; 11:1).

Era evidente para quienes lo escuchaban que Jesús no era un rabí o un escriba común: "Se asombraban de su enseñanza, porque les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas" (Mar. 1:22 y par.). Su doctrina se percibía como "nueva" (Mar. 1:27). Aun algunos de los fariseos y de los herodianos que procuraban atraparlo en alguna inconsistencia afirmaron que "con verdad enseñas el camino de Dios" (Mar. 12:14). Leonhard Goppelt notó tres elementos distintivos en el papel de Jesús como maestro: El llamó a sus seguidores, mientras que los seguidores de los rabinos elegían a sus maestros; sus seguidores, a diferencia de los rabinos, no habían de transformarse a su vez en "maestros" o "guías" porque "vuestro Guía es uno, el Cristo" (Mat. 23:10); y "Maestro" no se tornó el título usado comúnmente para designar a Jesús entre sus discípulos, a diferencia del "Maestro de Justicia" de la comunidad de Qumrán.[3] Contestando a la crítica de que no había tenido estudios rabínicos, Jesús insistió que su doctrina no era suya propia sino "del que me envió" (Juan 7:16). El testigo último del mensaje y de la misión de Jesús era Dios Padre (Mat. 16:17; Juan 5:32; 8:18).

B. EL USO MODERNO

1. La Ilustración, el Romanticismo y el Deísmo

La Ilustración del siglo XVIII dio luz a la idea moderna de Jesús concebido primariamente como maestro ético. Tal punto de vista no se distinguía totalmente de la idea del Romanticismo, que entendía a Jesús como genio religioso. Según estas perspectivas, el carácter único de Jesús radicaba en la calidad de su enseñanza más que en el valor salvífico de su muerte o en la identidad de su persona. Se pensaba que la doctrina de Jesús podía separarse considerablemente de las afirmaciones ortodoxas acerca de la persona de Jesucristo y de su muerte expiatoria o salvífica. Del mismo modo, la distancia o la diferencia entre Jesús y los otros seres humanos solamente era una diferencia de grado, no de género.

La nueva y creciente disciplina de las religiones comparadas se asió de esta idea de Jesús entendido como maestro ético, y la utilizó como la base de las comparaciones del cristianismo con las otras principales religiones mundiales. Tales comparaciones a menudo tenían como propósito minimizar el carácter único del cristianismo, descubriendo elementos comunes en las éticas de Jesús, del Buda, de Confucio y de otros maestros.

Para los deístas, Jesús era un expositor más de las verdades eternas, intemporales, universales; cuanto mucho era un maestro de la religión natural.[4]

[3] *Theology of the New Testament*, 1:164.
[4] Ver p. ej., Jefferson, *Extracts from the Gospels: "The Philosophy of Jesus"* y *"The Life and Morals of Jesus"*, ed. Dickinson W. Adams, The Papers of Thomas Jefferson, 2da. ser. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983).

2. *El Ritschlianismo*

La escuela de Ritschl también veía a Jesús como un maestro ético pero relacionándolo mucho más con su vocación como fundador y proclamador del reino de Dios. Se trataba de una visión mucho más distintiva de Jesús que las de la Ilustración o del Deísmo, y sin embargo, los ritschlianos no llegaron a afirmar los aspectos más trascendentes de la cristología.[5]

En vista de los esfuerzos modernos por identificar el papel central de Jesús como maestro ético, genio religioso y/o expositor de verdades eternas, el papel de Jesús como maestro debe relacionarse claramente con otros títulos y otras funciones, incluyendo la Palabra encarnada y el eterno Hijo de Dios.

II. JESUS EL PROFETA

A. ESCRITOS BIBLICOS, INTERTESTAMENTARIOS Y OTROS

1. *Los escritos vetero e intertestamentarios*

El Antiguo Testamento canónico hace hincapié tanto en el cese de la profecía (Sal. 74:9) como en su restauración. Ejemplos de ésta incluyen la promesa de un futuro profeta como Moisés (Deut. 18:15-22), el fenómeno generalizado de la profecía como consecuencia de que sea vertido el Espíritu de Dios (Joel 2:28-32) y la promesa del retorno de Elías (Mal. 4:5). Los libros apócrifos y pseudoepigráficos incluyen expresiones que anticipan una renovación de la profecía en el judaísmo. En la época de los macabeos, el altar del holocausto había de ser quitado y sus piedras preservadas cuidadosamente "hasta que llegara un profeta y tomara una decisión... respecto a ellas" (1 Mac. 4:44). Simón Macabeo había de ser "*hegumeno* y sumo sacerdote por siempre, hasta que apareciera un profeta digno de fe" (1 Mac. 14:41). Según Eclesiástico 48:10, Elías parece haber estado por retornar y llevar a cabo su obra restauradora. Según los expertos, Oráculos Sibilinos 5:256-59 es una interpolación cristiana.

2. *El Nuevo Testamento*

Los Evangelios no indican que Jesús se haya designado a sí mismo como profeta. Sin embargo, otros sí se dirigieron a él con ese apelativo.

Los Evangelios neotestamentarios identificaron a Juan el Bautista como profeta. Oscar Cullmann ha interpretado esta identificación como una referencia al profeta escatológico o profeta de los últimos tiempos. Juan había de preparar el camino del Señor (Luc. 1:17, 76). La palabra de Dios vino a él (Luc. 3:2). Jesús se refirió a Juan como "un profeta", "más que un profeta" y "el Elías que había de venir" (Mat. 11:7-15). Cullmann ha interpretado "aquel que ha de venir" (Mat. 11:3) como el equivalente del profeta escatológico.[6] Jesús declaró que "Elías ya vino" (Mat. 17:10-13) y el evangelista notó que se trataba de una referencia a Juan el Bautista. Algunos discípulos posteriores de Juan el Bautista[7] parecen haberlo considerado "el Profeta" (= Mesías) o precursor de Dios. Tales discípulos puede que se hayan unido a los mandeanos, que han sobrevivido hasta el siglo XX en Irak[8] y en cuya tradición Jesús era un "falso Mesías" mientras que Juan era "el Profeta". Tal devoción a Juan el Bautista quizá explique por qué, en el Evangelio de Juan, el Bautista negó ser "el Mesías", "Elías" y "el profeta" (1:20, 21), afirmando que era simplemente "la voz de uno que proclama en el desierto" (1:23). Tales afirmaciones, juntamente con el testimonio de Juan acerca de Jesús (1:26, 27, 30, 31) posiblemente hayan sido utilizados por el autor del Evangelio en una polémica en contra de la incipiente secta en torno al Bautista.

En los Evangelios hay tres referencias a Jesús como "profeta". En primer lugar, luego de la resucitación del hijo de la viuda de Naín, la multitud declaró: "¡Un gran profeta se ha levantado entre nosotros!" (Luc. 7:16). En segundo lugar, Jesús empleó el término en su dicho: "No hay profeta sin honra sino en su propia tierra, entre sus familiares y en su casa" (Mar. 6:4). En tercer lugar, luego de su última entrada a Jerusalén los principales sacerdotes y los fariseos lo querían arrestar, pero "temieron al pueblo; porque le tenía por profeta" (Mat. 21:46). Las opiniones populares referidas a Jesús incluían la posibilidad de que fuera "profeta como uno de los profetas", o bien Juan el Bautista resucitado de los muertos, o Elías (Mar. 6:14, 15). Las mismas opciones se propusieron en Cesarea de Filipo (Mar. 8:28). En los Evangelios dos veces Jesús fue aclamado por un grupo que lo llamó "el profeta". Luego de la alimentación de los cinco mil, la gente presente declaró: "¡Verdaderamente, éste es el profeta que ha de venir al mundo!" (Juan 6:14). En su entrada final a Jerusalén las multitudes anunciaron: "Este es Jesús el profeta, de Nazaret de Galilea" (Mat. 21:11). Cullmann concluyó que ni Jesús ni los autores de los Sinópticos identificaron a Jesús específicamente como el profeta escatológico, y lo mismo puede decirse del cuarto evangelista.[9]

En los Hechos de los Apóstoles Pedro (3:22) y Esteban (7:37) citan a Deuteronomio 18:15 y afirman que la profecía fue cumplida en Jesucristo.

En los escritos pseudoclementinos Cristo es identificado como "el verdadero Profeta" (Rec. 1.44, 57, 69; 2.28, 32, 48; 5.101 8:59; 10:51; Hom. 3.20).

B. EL USO POSBIBLICO

El cristianismo gentil no retuvo el término "Profeta" como título importante o medio de identificación de Jesús. Cullmann ha analizado las ventajas y desventajas de la expresión. Sus ventajas incluyen que representa la proclamación del reino escatológico de Dios antes que la actividad política, así

[5] Orr, *The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith*, pp. 125-35; Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporáneas*, 127-165; David L. Mueller, *An Introduction to the Theology of Albrecht Ritschl* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), pp. 57-59, 158, 169-70; James Richmond, *Ritschl: A Reappraisal; A Study in Systematic Theology* (Glasgow: William Collins Sons and Company, 1978), pp. 168-219.

[6] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 51.

[7] *Pseudo-Clemente, Recognitions* 1:60.

[8] K. Kessler, "Mandaeans", *The New Schaff-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge*, 7:146-51.

[9] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 51.

como su capacidad de ser correlacionada con otros títulos tales como "Mesías", "Palabra", "Hijo de Dios" y "Siervo de Señor". Entre sus desventajas se encuentran su incapacidad de comunicar la centralidad de la muerte salvífica de Jesús, la realidad de su intercesión presente celestial o su preexistencia.[10] El concepto de un profeta último y grande asumió un papel importante en el Islam, y este hecho mismo quizá haya servido para evitar que dominara la profetología como aspecto de la enseñanza cristiana relativa a Jesucristo.

A partir de la Reforma, la teología cristiana ha abierto cierto espacio para la idea de Jesús el Profeta en la doctrina del triple oficio de Cristo. Juan Calvino interpretó su oficio profético como el del maestro de la verdadera sabiduría.[11] John L. Dagg calificó a Jesús como "el gran Profeta de la iglesia".[12] Según Charles Hodge, Cristo ejerció su oficio profético antes de la encarnación, durante su ministerio y después de su ascensión.[13] A. H. Strong subrayó que Cristo cumplió su oficio profético por medio de la enseñanza, predicciones y milagros activos.[14] Dale Moody ha puesto mucho menos énfasis en el concepto del profeta escatológico que Cullmann. Trató las semejanzas y las diferencias entre Moisés y Jesús, los profetas mayores y Jesús, los profetas menores y Jesús, y Juan el Bautista y Jesús, interpretando entonces el uso que Jesús hizo de las parábolas, de los pronunciamientos de juicio, de la proclamación del reino y similares.[15]

A pesar de su identificación con la tradición profética, Jesús siempre fue, por usar la expresión que él aplicó a Juan el Bautista, "más que un profeta" (Mat. 11:9 y par.). Era el Verbo "hecho carne". La persona de Jesús y la obra de Jesús, ya sean de talante revelador o redentor, deben entenderse en conjunto. Como Hijo de Dios mesiánico Jesús anunció que el reino de Dios estaba cerca, enseñó y vivió entre o ante sus discípulos. Mientras enseñaba, su rostro estaba dirigido hacia Jerusalén y la cruz. Los relatos acerca de la Pasión ocupan un porcentaje importante de los Evangelios canónicos. Al redimirnos por medio de su muerte y de su resurrección ha revelado la naturaleza y la voluntad de Dios. Las categorías de "Maestro" y "Profeta", por tanto, deben suplementarse con otros aspectos de las doctrinas de la persona y de la obra de Jesucristo y relacionarse con ellos.

III. JESUS EL HIJO DE DAVID

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Según Robert Harrell Culpepper (1924-), el concepto del Hijo de David surgió del desplazamiento de los líderes carismáticos (los jueces, Saúl, David) y su reemplazo por el liderazgo dinástico o la monarquía (Salomón y suce-

[10] Ibíd., pp. 58-65.
[11] *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), 2.15.
[12] *A Manual of Theology*, p. 209.
[13] *Systematic Theology*, 2:463.
[14] *Systematic Theology*, p. 711.
[15] *The Word of Truth*, pp. 366-71.

sores) y de la retrospección nostálgica dirigida a la época de David.[16] El texto inicial y básico era 2 Samuel 7:12-14a, 16:

> Cuando se cumplan tus días [de David] y reposes con tus padres, yo levantaré después de ti a un descendiente tuyo, el cual procederá de tus entrañas, y afirmaré su reino. El edificará una casa a mi nombre, y yo estableceré el trono de su reino para siempre. Yo seré para él padre; y él será para mí, hijo... Tu casa y tu reino serán firmes para siempre delante de mí, y tu trono será estable para siempre.

Algunos de los salmos reales contienen referencias al Hijo de David:

> Yo declararé el decreto: Jehovah me ha dicho: "Tú eres mi hijo; yo te engendré hoy..." Besad al hijo, no sea que se enoje y perdáis el camino... (2:7, 12a).

Yahvé muestra misericordia a su ungido (18:50), el "hijo del rey" ha de ser dotado con la justicia de Dios (72:1), Yahvé promete establecer la descendencia de David "para siempre" y edificar su "trono por todas las generaciones" (89:4; ver también los vv. 29, 36, 37). Yahvé ha jurado a David un juramento irrevocable de que uno de sus descendientes ascenderá al trono siempre que los hijos de David guarden su pacto "y este testimonio que yo les enseño" (132:11, 12b). Después del cautiverio el pueblo del pacto serviría a "David su rey" (Jer. 30:9), quien sería "un rey" por sobre un pueblo restablecido y unido (Eze. 37:22, 24, 25). Zacarías vio al rey de Sion, "justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno" (9:9).

B. LOS PSEUDOEPIGRAFOS VETEROTESTAMENTARIOS

En los Salmos de Salomón, cap. 17 (esp. vv. 4, 21), se encuentra la descripción del Hijo de David, identificado como el Mesías, como un rey guerrero, purgando a Jerusalén de las naciones paganas, congregando a una nación santa y gobernando sobre las demás naciones.[17]

C. LOS EVANGELIOS NEOTESTAMENTARIOS

La expresión "Hijo de David", cuyas raíces estaban en 2 Samuel 7:14 y que había sido utilizada en el escrito precristiano de los Salmos de Salomón 17:21, fue empleada por Mateo (1:1; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30; 21:9, 15) más frecuentemente que por Marcos (10:47; 12:35, 37a) o por Lucas (3:23, 31; 18:38, 39; 20:41-44). En las genealogías de Mateo y de Lucas, juntamente con el nacimiento de Jesús en Belén, "la ciudad de David" (Luc. 2:4) y la concepción virginal,[18] el término se utilizó en la presentación de Jesús como

[16] *Interpreting the Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 30-32.
[17] R. B. Wright, "Psalms of Solomon: Introduction", en *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth, 2 tomos (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1983, 1985), 2:642-46.
[18] Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, pp. 258-65.

perteneciente al linaje de David y como "el objetivo de la historia de la salvación del Antiguo Testamento".[19] La expresión "Hijo de David" se usó especialmente en conexión con las curaciones de Jesús: de los dos ciegos; de un hombre ciego, mudo y endemoniado; de una hija endemoniada; de Bartimeo (y otro?) y del hombre ciego y cojo en el templo. En tales textos aparece tres veces juntamente con la petición: "Ten piedad de mí (de nosotros)". Leonhard Goppelt pensaba que en tales contextos se trataba de un "término técnico referido al Rey de la salvación del último tiempo".[20] El más crucial de los textos para entender al "Hijo de David" es Marcos 12:35-37a y sus paralelos. La inclusión de este pasaje en los tres Evangelios sinópticos es una prueba más de su importancia. Jesús preguntó:

> ¿Cómo es que dicen los escribas que el Cristo es el hijo de David? David mismo dijo mediante el Espíritu Santo:
> Dijo el Señor a mi Señor:
> "Siéntate a mi diestra,
> hasta que ponga a tus enemigos
> debajo de tus pies" [Sal. 110:1]
> David mismo le llama "Señor"; ¿cómo es, pues, su hijo?

Este texto ha sido de difícil interpretación. Pueden notarse por lo menos cinco interpretaciones. En primer lugar, Wilhelm Wrede sostuvo que Jesús estaba rechazando totalmente el título "Hijo de David", citando en su favor la epístola de Bernabé 12:10, 11 (data del siglo II).[21] En segundo lugar, Joachim Jeremias entendía que el Hijo de "David" tenía un significado presente y que el "Señor" de David un significado futuro.[22] En tercer lugar, basándose en Romanos 1:3, Goppelt pensaba que el título, tal como se utiliza en este pasaje, era una marca de su humildad[23] y Ferdinand Hahn pensaba que se refería al Jesús terrenal.[24] En cuarto lugar, Werner Georg Kümmel (1905-) creía que Jesús estaba rechazando el sentido religioso-político del término y al mismo tiempo reteniendo su linaje davídico.[25] En quinto lugar, Oscar Cullmann señaló que Jesús estaba rebatiendo la idea de que el Mesías *tenga que* ser descendiente de David sin negar necesariamente el hecho de tal linaje, y afirmando por consiguiente que alguien mayor que David había venido.[26] Las posiciones cuarta y quinta parecen ser las más persuasivas.

D. LAS EPISTOLAS PAULINAS

En Romanos 1:3 la expresión "Hijo de David" se conectaba con la ascendencia de Jesús "según la carne" o según "la naturaleza humana". Para Hahn

19 Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1:168.
20 Ibíd., 1:167.
21 "Jesus als Davidssohn", en Vortrage und Studien (1907), pp. 166ff, citado por Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, pp. 252; 271, n. 79.
22 *Theology of the New Testament*, p. 259.
23 *Theology of the New Testament*, 1:168.
24 *The Titles of Jesus in Christology*, p. 253.
25 *The Theology of the New Testament*, pp. 73-74.
26 *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 150-56.

esto indicaba la humildad y la misión terrenal en contraposición a la naturaleza divina y la exaltación (1:4).[27]

E. EL APOCALIPSIS DEL NUEVO TESTAMENTO

En la carta a la iglesia en Filadelfia se afirmaba que Jesús sostenía la "llave de David" (3:7b). Según Hahn, esta era la llave "al reino del Mesías, todavía futuro y por tanto cerrado".[28] Se lo llamó "la Raíz de David", que puede interpretarse como el "joven vástago o renuevo de la raíz".[29] Asimismo fue denominado "la raíz y el linaje de David" (22:16b).

El término "Hijo de David" no se tornó una expresión importante o usada frecuentemente en relación con Jesucristo en el cristianismo posapostólico.

IV. JESUS EL MESIAS

A. ESCRITOS BIBLICOS E INTERTESTAMENTARIOS

1. Etimología y traducción del término

La palabra hebrea *masi(a)h*, que significa "el ungido", fue transliterada al griego como *messias* y traducida al griego como *Christos*, un sustantivo derivado del verbo griego *chriein*, "ungir". La traducción latina es *Christus*, de donde proviene el castellano "Cristo".[30]

2. El Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento *masi(a)h* se empleaba predominantemente en referencia a líderes que habían sido ungidos para cumplir ciertas funciones o tareas. Aarón y sus hijos fueron ungidos como sacerdotes (Exo. 28:41; Lev. 6:22), Saúl fue ungido como soberano de Israel (1 Sam. 9:16; 24:6), como también lo fueron David (1 Sam. 16:13; Sal. 89:3, 20; 132:10, 17) y Jehú (1 Rey. 19:16). Ciro, que no era judío, fue llamado "el ungido de Jehovah" (Isa:45:1).

¿Alguna vez *masi(a)h* se utilizó en el Antiguo Testamento en referencia a alguien que había de venir? Mientras que la opinión popular cristiana sostiene en forma enfática que sí, un estudio preciso del Antiguo Testamento lleva a la conclusión de que esto podría afirmarse únicamente de un pasaje, Daniel 9:25a, el cual menciona a "un ungido, un príncipe" (RVA: "Mesías Príncipe") en relación con las "setenta semanas". Normalmente, las descripcio-nes del "rey ideal" (Isa. 9:6, 7; 11:1-10; Jer. 23:5, 6; Eze. 34:23, 24) no se referían a él como "el ungido".[31]

27 *The Titles of Jesus in Christology*, p. 245.
28 Ibíd., p. 245.
29 Ibíd., p. 244.
30 *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 134; Kümmel, *The Theology of the New Testament*, p. 68.
31 Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 125.

3. Los escritos intertestamentarios

Como ha señalado Cullmann,[32] ciertos apocalipsis judíos tardíos describían al rey mesiánico como quien inauguraría un reino "provisorio" antes del reino "final" o "eterno". Estos incluyen a 2 Esdras 7:28, 29; 12:32 y 2 Baruc 29:3; 30:1; 39:7; 40:1; 70:9; y 72:22. Una visión aparentemente más tradicional del Mesías puede observarse en 1 Enoc 48:10 y 52:4 y en los Salmos de Salomón 17:36 y 18:6, 8. Con relación a una importante novedad de la última fase del período intertestamentario, Cullmann ha observado que

> los textos de Qumran (IQS 9.11 y IQSa 2.12 ss.) lo mismo que el escrito de Damasco (12.23; 14.19; 19.10; 20.1) y los Testamentos de los 12 patriarcas (Rub. 6.7 ss., Sim. 7.2 y pass.) distinguen un Mesías sacerdotal y un Mesías -Rey político, un Mesías de Leví y un Mesías de Judá, "Mesías de Aarón" y "Mesías de Israel" el mesías "real", estando subordinado al Mesías sacerdotal.[33]

En la época de Jesús, el judaísmo tenía numerosas ideas distintas acerca del Mesías, no "un concepto fijo del Mesías"; no obstante, la temática prevaleciente indudablemente era la del Mesías político.[34]

4. Nuevo Testamento

a. Los Evangelios Sinópticos

Aquí no nos proponemos tratar la cuestión de si Jesús tenía conciencia de ser el Mesías o el Hijo del Hombre, o hasta qué punto la tenía, pues examinaremos esa pregunta más tarde.[35] Más bien, nos concentraremos aquí sobre la interrogante de si Jesús era identificado por otros como el "Mesías" y si aceptaba tal identificación.

Marcos contiene tres textos en los que se dice que el título "Mesías" le fue imputado o atribuido a Jesús. El primero es Marcos 8:29, en el que Pedro confiesa: "¡Tú eres el Cristo!" (según Luc. 9:20, "el Cristo de Dios"; según Mat. 16:16: "el Cristo, el Hijo del Dios viviente"). Goppelt pensaba que el término "Cristo" aquí no se refería a un rey mesiánico en el sentido pleno, sino más bien al Prometido o al Hijo del Hombre.[36] Kümmel, argumentando que los versículos subsiguientes no pertenecían al texto original, concluyó que no podemos saber cuál fue la respuesta de Jesús a la confesión.[37] La conclusión de Cullmann fue que, dado su uso de la expresión "Hijo del hombre" (8:31) y dado que se le atribuye haber sufrido, Jesús no afirmó y tampoco negó que fuera el Mesías.[38] Ethelbert Stauffer sostuvo que Jesús aceptó el título.[39] En el

[32] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 138.
[33] Ibíd., p. 105.
[34] Ibíd., pp. 133, 134.
[35] Ver cap. 41, I, D, 5.
[36] *Theology of the New Testament*, 1:170.
[37] *The Theology of the New Testament*, p. 69.
[38] *Cristología del Nuevo Testamento*, p.144.
[39] *New Testament Theology*, trad. John Marsh (New York: Macmillan, 1955), p. 112.

segundo texto, en el que se relata el juicio de Jesús ante el Sanedrín, se enfoca la pregunta de Caifás y la correspondiente respuesta de Jesús (Mar. 14:61b, 62). Según Marcos, la pregunta es: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?" Mateo escribe: "¡Te conjuro por el Dios viviente que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios!" (26:63d), y Lucas: "Si tú eres el Cristo, ¡dínoslo!" (22:67a). Es notable el hecho de que la respuesta de Jesús relativa al Hijo del Hombre (Mar. 14:62) parece ser una combinación del Salmo 110:1 y Daniel 7:13. Kümmel concluyó que Jesús respondió afirmativamente pero no utilizó el título "Mesías" por propia iniciativa.[40] Sin embargo, Cullmann no interpretaba la respuesta de Jesús como una afirmación clara. Poniendo énfasis en que, mientras que Marcos refiere la respuesta inicial de Jesús como "Yo soy" y Mateo (v. 64a) como "Tú lo has dicho", Cullmann pensaba que la versión de Mateo y la sustitución del término "Hijo del Hombre" significaba que Jesús estaba respondiendo al ardid de Caifás sin negar ni afirmar su papel como Mesías, sino dirigiendo la atención de sus interlocutores hacia el Hijo del Hombre.[41] El tercer texto tiene que ver con el juicio de Jesús ante Pilato (Mar. 15:2 y par.). La pregunta de Pilato ha sido vista como una traducción romana de la palabra hebrea "Mesías": "¿Eres tú el rey de los judíos?" Esto es equivalente a preguntar si Jesús era un subversivo que se oponía a Roma. Cullmann, que toma la respuesta de Jesús: "Tú lo dices" y la relaciona con Juan 18:33-38, especialmente el v. 33a ("Mi reino no es de este mundo"), sostiene aquí nuevamente que Jesús evita el aceptar directamente el título mesiánico o su equivalente romano.[42]

Solamente aparece el término "Cristo" dos veces en los dichos de Jesús tal como los registran los Evangelios sinópticos. Según Marcos 9:41: "Cualquiera que os dé un vaso de agua en mi nombre, porque sois de Cristo, de cierto os digo que jamás perderá su recompensa." Se trata de una mención del griego *Christos* sin artículo. Mateo 23:10, por el otro lado, emplea el artículo: "Ni os llaméis Guía, porque vuestro Guía es uno solo, el Cristo."[43]

b. El Evangelio de Juan

El término hebreo se transcribe en letras griegas como *Messias* (1:41; 4:25), pero en ambas instancias se le agrega la traducción *Christos* para clarificar. En el resto del cuarto Evangelio se utiliza sólo la palabra *Christos.* El propósito declarado del Evangelio es "que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (20:31). En el prólogo se afirma que "la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo" (1:17). Solamente en un pasaje, "Jesucristo a quien tú has enviado" (17:3), existe la posibilidad de que el término "Cristo" se haya incluido en los dichos que se

[40] *The Theology of the New Testament*, p. 72.
[41] *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 139-42. Cullmann sugirió que el probable equivalente arameo de *Sy eipas*, a saber, *'amarta*, no indica una clara afirmación.
[42] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 144.
[43] Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, p. 258. Según Stauffer, *New Testament Theology*, p. 113, el término "Cristo" con el correr del tiempo "absorbió la mayor parte del contenido de la idea del Hijo del Hombre".

remontaban a Jesús mismo, y aun esto es discutible.

La mayor parte de las menciones de "Cristo" incluyen la afirmación o la negación del papel de Jesús como Mesías por parte de un individuo o de un grupo. Juan el Bautista insistió: "Yo no soy el Cristo" (1:20, 25; 3:28). Andrés testificó que "hemos encontrado al Mesías" (1:41). La mujer samaritana esperaba que viniera el Mesías (4:25) y les preguntó a sus vecinos: "¿Será posible que éste sea el Cristo?" (4:29). María de Betania confesó su fe en Jesús como "el Cristo" (11:27). Algunas de las personas en Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos dudaban de que Jesús fuera el Cristo (7:26, 27, 41b, 42), mientras que otros estaban abiertos a esa posibilidad (7:31) o directamente afirmaban que lo era (7:41a). Algunos de los que asistieron la fiesta de la Dedicación querían una indicación clara por parte de Jesús respecto a su identidad como el Cristo (10:24). Durante la semana de la Pasión la multitud exclamó que el Cristo había de permanecer para siempre, contrastándolo con la necesidad "de que el Hijo del Hombre fuera levantado" (12:34). La política de la sinagoga hacia los que confesaban a Jesús como el "Cristo" era expulsarlos (9:22).

c. Las epístolas paulinas

En las cartas de Pablo el término *Christos* se ha tornado un nombre propio de Jesús y ya no es primariamente un título que se le atribuye, aunque el uso de "Cristo Jesús" posiblemente refleje un uso residual del título.[44]

B. EL SIGLO XX

Mirando atrás a través de casi dos milenios de historia del cristianismo, el cristiano contemporáneo no debería tener dificultad en reconocer la influencia extensa y persistente del término "Mesías". Como ha afirmado Cullmann, el término no solamente se ha transformado en "un punto de cristalización:... casi todas las otras concepciones le han quedado subordinadas",[45] sino también ha tenido un papel dominante en nuestro vocabulario cristiano, como lo indican los vocablos "cristiano", "cristología" y "cristianismo".

La escuela de la historia de las religiones y la escuela teológica bultmanniana le han prestado considerable atención al tema del título "Mesías" en relación con Jesús, y los resultados han sido en gran parte negativos. En su obra *The Messianic Secret* (El secreto mesiánico),[46] Wilhelm Wrede sostuvo que según el Evangelio de Marcos Jesús tuvo la intención de ocultar su papel mesiánico del público judío, revelándoselo únicamente a sus discípulos, quienes, sin embargo, no entendieron su enseñanza. Según Wrede, Marcos utilizó esta teoría del sigilo y del ocultamiento para explicar por qué la tradición cristiana común en ese momento no era de talante mesiánico. En última instancia, Jesús no quiso ser el Mesías y no fue el Mesías, y por lo tanto la consciencia

[44] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 134.
[45] Ibíd., p. 133.
[46] *The Messianic Secret*, trad. J. O. G. Greig (Cambridge: James Clarke, 1971).

mesiánica debía ser rechazada enteramente. Wilhelm Bousset (1865-1920)[47] desarrolló una teoría según la cual la iglesia primitiva tomó del apocalipticismo judío el concepto del Hijo del Hombre y se lo aplicó a Jesús. Los bultmannianos, manteniendo la idea de Wrede acerca de la teoría de Marcos del "secreto mesiánico", la variaron, sosteniendo que Jesús había sido aclamado como Mesías antes de que Marcos escribiera su Evangelio. También concluyeron que Jesús no utilizaba ni tampoco aceptaba los títulos.[48] Es importante contrastar estas conclusiones con las de Goppelt, que son más positivas. En relación con los cuatro grupos de pasajes en Marcos reunidos por Wrede en torno al "secreto mesiánico", Goppelt estableció que los pasajes en los que Jesús mandó que los demonios se callaran y aquellos en los que les prohibió a los que habían sido sanados que hablaran con otros acerca de sus curaciones, son irrelevantes en relación con el concepto del secreto mesiánico. Asimismo, los textos que tocan sobre los secretos del reino no mencionan específicamente al Mesías. El cuarto grupo, que tenía principalmente que ver con la incapacidad de entender por parte de los discípulos de Jesús, no fue usada mucho por Mateo y Lucas. Goppelt dedujo que había cuatro "capas" en la tradición acerca del secreto mesiánico, pero aun así consideró que la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo era de carácter histórico.[49]

En relación con los términos "Hijo de David" y "Mesías" es importante llegar a la conclusión de que su uso en el Nuevo Testamento abarcaba dos polaridades, la de la humillación y del sufrimiento por un lado y la de la exaltación, la victoria y la soberanía por el otro. La primera polaridad fue única en Jesús y debe entenderse en vistas a los usos de las expresiones "Hijo del hombre" y "Siervo del Señor". La temática de la humillación y del sufrimiento fue pasada por alto por Albert Schweitzer y por su predecesor Johannes Weiss (1863-1914), quienes propusieron una interpretación totalmente futurista y apocalíptica de la predicación de Jesús acerca del reino de Dios.[50] La segunda polaridad, heredada del mesianismo popular precedente así como de los escritos intertestamentarios, no fue eliminada por Jesús pero fue mitigada por su pasión y reelaborada a la luz de su resurrección y de su ascensión.

[47] *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. John E. Steely (Nashville: Abindgon Press, 1970), pp. 33-34, 49-50.
[48] Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1:161-62. Gunther Bornkamm fue una excepción en lo relativo a la atribución de títulos.
[49] Ibíd., 1:172-77, 171.
[50] Stephen C. Neill, *The Interpretation of the New Testament*, 1861-1961 (London, New York: Oxford University Press, 1964), pp. 197-98.

41

JESUS EL HIJO DEL HOMBRE, EL SIERVO DEL SEÑOR, EL IMPECABLE, EL SUMO SACERDOTE Y EL SALVADOR

Prosiguiendo con nuestro estudio acerca de los principales títulos que se le atribuyen a Jesús, a continuación examinaremos ciertos títulos que se relacionan de manera especial, aunque no exclusivamente, con sus sufrimientos y su muerte. Cuatro de los cinco temas que hemos de investigar en este capítulo son títulos que se le aplicaron a Jesús en los escritos del Nuevo Testamento, mientras que el título restante describe un estado o una condición que caracterizaba a Jesús.

I. JESUS EL HIJO DEL HOMBRE

A pesar de ciertas afirmaciones críticas modernas que sostienen lo contrario, el título "Hijo del Hombre" fue la principal autodesignación utilizada por Jesús. El término había sido empleado en el Antiguo Testamento y en los escritos intertestamentarios. No obstante, los teólogos cristianos del pasado han descuidado este tema, y la piedad popular lo ha interpretado incorrectamente como un mero sinónimo de la humanidad de Jesús.

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO

El término que identificamos como "Hijo del Hombre" era usualmente el hebreo *ben-'adam*, mientras que en arameo generalmente era *bar 'enas* o *bar 'enasa'*. Se ha debatido si el término abarcaba más que el ser humano individual, es decir también la humanidad vista corporativamente.[1]

Existieron tres usos distintos de la expresión "Hijo del Hombre" en el Antiguo Testamento. En el primer lugar, se utilizó como sinónimo de la humanidad en el Salmo 8:4. Ese texto apunta claramente a un uso colectivo o corporativo. En segundo lugar, fue empleado como término autoidentificatorio por el profeta Ezequiel (2:1 et al.). En tercer lugar, se aplicó a un ser celestial a quien se le otorgaban la "autoridad" y el "dominio eterno" y que podía identificarse con los "santos" del "Altísimo" (Dan. 7:13). La mayoría de los biblistas del siglo XX, con la excepción de John Young Campbell (1887-?), George Simpson Duncan (1884-1965) y Eduard Schweizer (1913-)[2] han con-

[1] Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, pp. 15-19.
[2] Campbell, *Three New Testament Studies* (Leiden: E. J. Brill, 1965), pp. 29-40 (1ra. publ., 1947); Duncan, *Jesus, Son of Man: Studies Contributory to a Modern Portrait* (New York: Macmillan, 1949), pp.

cordado en que este pasaje de Daniel constituye el principal trasfondo del uso del término por Jesús, posición apoyada por las citas de Daniel 7:13 en el Nuevo Testamento.[3]

B. LOS PSEUDOEPIGRAFOS VETEROTESTAMENTARIOS

En 2 (o 4) Esdras 13:3 un hombre salido del mar aparecía como un libertador apocalíptico identificado como el Mesías. En 1 Enoc 46, 48, 49, 52, 62, 69 y 71 el "Hijo del Hombre", también identificado como el Mesías, era presentado como el primero de entre las criaturas de Dios; había de permanecer oculto hasta que viniera a enjuiciar y a gobernar al mundo. Oscar Cullmann ha manifestado que en ambos libros el "Hijo del Hombre" es tanto un ser individual como una figura apocalíptica.[4] Reginald H. Fuller ha señalado que en 1 Enoc "emerge la imagen más completa del Hijo del hombre de toda la tradición judía" y que allí "el Hijo del hombre... es una figura compuesta, en que se combinan elementos de la mesianología davídica y del Siervo de Yahvé de Isaías con rasgos apocalípticos".[5] De hecho, se trata de una importante observación, pero como la discusión posterior en este capítulo habrá de clarificar, 1 Enoc no contiene el concepto de que el Hijo del Hombre tenga que sufrir por los demás.

C. LA FUENTE O LAS FUENTES DEL TERMINO

Ferdinand Hahn, siguiendo la línea de la escuela bultmanniana, ha sostenido "que la figura del Hijo del hombre en el judaísmo no puede ser explicada con independencia de las influencias extrañas".[6] Pero Joachim Jeremias ha negado que el término pueda derivarse con certeza de las fuentes mesopotámicas, persas, hindúes o gnósticas y ha dejado una puerta abierta a la probable explicación de que el "Hijo del Hombre" haya sido esencialmente un término semita.[7]

D. LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

1. *La prevalencia del término*

El término griego *ho huios tou anthropou* se entiende como traducción del arameo *bar 'enas* y fue empleado frecuentemente en los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento. Según Jeremias,

135-46; Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus un seinen Nachfolgern* (1962), pp. 34-35, citado por Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1:182. Schweizer y Duncan intentaron demostrar que el uso de Jesús se basaba en el de Ezequiel.
[3] Mar. 13:26 y par.; 14:62 y par.; Apoc. 14:14.
[4] *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 165, 66. Cullmann, pp. 166-78, también halló en Filón, los escritos pseudo-clementinos y ciertos escritos rabínicos, un esquema "adánico" en el cual el "Hijo del Hombre" como figura celestial era asociada o identificada con el primer ser humano.
[5] *The Foundations of New Testament Christology*, pp. 39, 40.
[6] *The Titles of Jesus in Christology*, p. 20.
[7] *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, p. 266.

es el testimonio unánime de los cuatro Evangelios que Jesús habló de sí mismo como el "Hijo del Hombre". El título *ho huios tou anthropou* aparece 82 veces en los Evangelios, de las cuales 69 menciones ocurren en los Sinópticos y 13 en Juan. Si contamos los paralelos como una sola instancia, las menciones sinópticas se reducen a 38...[8]

2. Significados del término

a. Relativo a la humanidad

En algunos pasajes de entre los dichos de Jesús el término probablemente (aunque no es seguro) se empleó de acuerdo con su trasfondo genérico en referencia a la humanidad en el sentido colectivo.[9] Tal posiblemente sea el caso de Marcos 2:27, 28: "Así que el Hijo del Hombre es Señor también del sábado", así como de Mateo 12:32: "Y a cualquiera que diga palabra contra el Hijo del Hombre le será perdonado", especialmente dado que el paralelo de Marcos de este último pasaje dice "a los hijos de los hombres les serán perdonados..." (3:28).

b. Relativo a Jesús

La referencia predominante en las menciones de los Sinópticos del "Hijo del Hombre" era Jesús mismo, aunque algunos estudiosos de la Biblia del presente siglo han restringido grandemente el número de textos que aceptan como referencias a Jesús.

3. El origen o los orígenes de los dichos acerca del "Hijo del Hombre"

Un punto en disputa crucial entre los biblistas en el siglo XX ha sido a quién han de atribuírseles los dichos de los Sinópticos acerca del "Hijo del Hombre", si primariamente a la iglesia primitiva, o primariamente a Jesús, o bien si tuvieron otro origen. Identificaremos las tres principales posiciones.

a. Todas las menciones del "Hijo del Hombre" en el tiempo presente y algunas menciones en el tiempo futuro se le atribuyen a la iglesia primitiva

Rudolf Bultmann sostuvo que entre los dichos referidos al Hijo del Hombre algunos textos distinguían claramente entre Jesús y el Hijo del Hombre al referirse al Hijo del Hombre en la tercera persona (por ejemplo. Mar. 8:38; Mat. 24:27, 37, 44), mientras que en otros textos la identificación de ambos quedaba indefinida. Por el otro lado, Bultmann admitió que los dichos

[8] Ibíd., p. 259. Edward Allison McDowell, Jr., *Son of Man and Suffering Servant: A Historical and Exegetical Study of Synoptic Narratives Revealing the Consciousness of Jesus concerning His Person and Mission* (Nashville: Broadman Press, 1944), p. 96, encontró 46 menciones no duplicadas en los Sinópticos.

[9] Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 128 y Stauffer, *New Testament Theology*, p. 111, insistieron en que todas las menciones en los Sinópticos eran referencias a Jesús.

referidos al Hijo del Hombre en el tiempo presente identificaban a Jesús como Hijo del Hombre. Por lo tanto, Bultmann llegó a la conclusión de que solamente los pocos textos que distinguían entre los dos eran auténticos y que los pasajes en los cuales Jesús y el Hijo del Hombre se identifican fueron producidos por la iglesia primitiva.[10]

b. Todas las menciones del "Hijo del Hombre" en el tiempo futuro se le atribuyen a Jesús, y todas las menciones en el tiempo presente se le atribuyen a la iglesia primitiva o son interpretadas como modificaciones de los dichos auténticos en primera persona

Reginald Fuller reconocía la autenticidad (es decir, que se derivaran de Jesús mismo) de todos los dichos referidos al Hijo del Hombre en el tiempo futuro. Detalló que los dichos en el tiempo presente que puedan verse como modificaciones de un dicho que originalmente estuvo en la primera persona también pueden atribuírsele a Jesús. Atribuyó el resto de los dichos en tiempo presente a la iglesia primitiva. Además, Fuller insistía que entre los dos grupos de dichos existía "una sutil conexión". Jesús, "en su vida terrenal, ejerció anticipadamente las funciones del futuro Hijo del Hombre escatológico".[11]

c. Casi todos los dichos referidos al "Hijo del Hombre" se le atribuyen a Jesús

Esta ha sido la conclusión de Richardon,[12] Kümmel,[13] Ladd[14] y Goppelt.[15] Según Richardon: "La dificultad en torno a las referencias de Jesús al futuro Hijo del Hombre en tercera persona es un problema artificial y el sentido de sus palabras no es para nada oscuro".[16] Además, "Hijo del hombre" era "un término que podía transmitir el significado que Jesús le quería brindar".[17] Esta tercera posición lleva a concluir que el "Hijo del hombre" de hecho fue la forma más usual que tuvo Jesús de referirse a sí mismo.

4. La clasificación de los dichos acerca del "Hijo del Hombre"

En épocas recientes, los estudiosos del Nuevo Testamento que no pertenecen a la línea bultmanniana han logrado un virtual consenso acerca de la los dichos acerca del "Hijo del Hombre" en los Sinópticos.[18] Esta clasificación puede resumirse del siguiente modo:

[10] *Theology of the New Testament*, 1:29-30.

[11] *The Foundations of New Testament Christology*, pp. 119-25, 142-51, 150.

[12] *An Introduction to the Theology of the New Testament*, pp. 128, 135-36.

[13] *The Theology of the New Testament*, pp. 76-90.

[14] *A Theology of the New Testament*, p. 153.

[15] *Theology of the New Testament*, 1:183-93.

[16] *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 135.

[17] Ibíd., p. 145.

[18] Stauffer, *New Testament Theology*, pp. 109-10; Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, pp. 132-34; Kümmel, *The Theology of the New Testament*, pp. 79-90; Ladd, *A Theology of the New Testament*, pp. 149-51; Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1:183-93.

a. Los dichos en tiempo presente que involucran su "majestad oculta" (Stauffer) o su servicio actual sobre la tierra (Ladd)[19]
b. Los dichos que hacen referencia a sus sufrimientos, su muerte y su resurrección[20]
c. Los dichos que se refieren a su exaltación, venida y gloria futuras[21]

5. La conciencia de sí mismo como "Hijo del Hombre" por parte de Jesús

a. Bultmann y su escuela han rechazado cualquier posibilidad de que Jesús haya tenido conciencia de ser el "Hijo del Hombre" o "el Mesías". Bultmann mismo sostuvo que no había evidencias de que Jesús hubiera pensado que estaba *"destinado a ser el futuro Mesías"*. Pensaba asimismo que para los autores sinópticos *"la vida y la obra de Jesús... no eran mesiánicas"*, y que la fe existencial de los cristianos modernos no tiene relación con el problema histórico acerca de si Jesús tenía alguna conciencia mesiánica.[22] Según Günther Bornkamm, aunque la identidad mesiánica de Jesús puede haber sido un secreto, tal como lo había mantenido Wrede con relación a Marcos, Jesús no se autodenominó "Hijo del Hombre" ni tampoco se aplicó ningún otro título mesiánico, y por consiguiente el problema de la conciencia mesiánica es irrelevante.[23]

b. Emil Brunner rechazó como innecesarios e inefectivos los esfuerzos por indagar sobre e identificar la conciencia mesiánica de Jesús. Notó que los autores del Nuevo Testamento tenían poco interés en tal problema, y que no deberían usarse los relatos del bautismo y de la transfiguración de Jesús en un esfuerzo por establecer la presencia o falta de la conciencia mesiánica en Jesús. Pronto se llega a "los límites del conocimiento científico" y son los incrédulos quienes tienden más a intentar tal "explicación psicológica".[24]

c. La validez de por lo menos una modesta indagación en el problema de la conciencia mesiánica de Jesús, no tanto como reconstrucción psicológica sino por completar el panorama exegético, ha sido reconocida por Edward Allison McDowell, Jr. (1898-1975),[25] W. T. Conner,[26] W. G. Kümmel[27] y Leonhard Goppelt.[28]

Cualquier investigación de una posible identificación consciente por parte

[19] Mar. 2:10 y par.; Luc. 6:22; Mat. 16:13; Mat. 8:20 y par.; Mat. 11:19 y par.; Mat. 13:37; Luc. 19:10; Mar. 14:41 y par.
[20] Mat. 12:40 y par.; Mar. 8:31 y par.; Mar. 9:9, 12, 31 y par. Mar. 10:33 y par.; Mar. 10:45 y par.; Luc. 17:24, 25; Mat. 26:2; Mar. 14:21, 41 y par.; Luc. 22:48.
[21] Mat. 10:23; 13:41; Mar. 8:38 y par.; Mar. 9:1 y par.; Mat. 19:28; Luc. 17:22, 30; Luc. 18:8; Mat. 24:27 y par.; Mar. 13:26 y par.; Mat. 24:30, 37, 39 y par.; Mat. 24:44; Luc. 17:30; Luc. 21:36; Mat. 14:62 y par.; Mat. 25:31.
[22] *The Theology of the New Testament,* 1:30, 27, 26.
[23] *Jesus of Nazareth,* trad. Irene y Fraser McLuskey con James M. Robinson (New York: Harper and Row, 1960), pp. 171-72, 177, 172. Culpepper, *Interpreting the Atonement,* p. 59, no. 47, pensaba que el problema último relativo a la conciencia mesiánica era la confiabilidad del Evangelio de Marcos.
[24] *The Mediator,* pp. 361-63.
[25] *Son of Man and Suffering Servant,* pp. 13-21.
[26] *The Cross in the New Testament,* ed. Jesse J. Northcutt (Nashville: Broadman Press, 1954), pp. 2-3, 18-19.
[27] *The Theology of the New Testament,* pp. 81, 85, 88-90.
[28] *Theology of the New Testament,* 1:186, 187-93.

de Jesús con la misión del Hijo del Hombre o del Siervo del Señor generalmente comienza con el bautismo de Jesús. Mar. 1:11 (y par.) combina la temática del Hijo-Rey (Sal. 2:7b) con la del Siervo del Señor (Isa. 42:1b). Su bautismo ha sido interpretado como un acto de identificación con los seres humanos pecadores, cuyo punto culminante había de ser la cruz. Las tentaciones en el desierto son consideradas por algunos estudiosos como pertinentes específicamente a la misión mesiánica de Jesús. Cada una de las tres puede ser identificada con una institución de la vida de Israel: el maná, el templo y el reino davídico (siguiendo el orden de Mateo). La tentación de transformar las piedras en pan era una invitación a utilizar el poder sobrenatural, que había sido otorgado para la misión mesiánica, para la satisfacción de necesidades personales[29] o bien una invitación a "arrebatarle el control de la naturaleza" al Padre.[30] Sobreponerse a la tentación sirvió para establecer la primacía de la fe entendida como dependencia. La tentación de saltar desde el pináculo del templo generalmente se ha entendido como una tentación a jactarse del apoyo de Dios Padre en vez de poner en práctica la fe[31] o a esperar "que se suspendiera la ley natural" en beneficio de Jesús, y que lo escoltaran ángeles.[32] Posiblemente haya sido una tentación específicamente mesiánica, si se considera la tradición rabínica prevaleciente ligada a Isaías 60:1, de que "en la hora en que viene el Rey Mesías, se parará sobre el techo del templo y les proclamará que la hora de su liberación ha llegado".[33] Consiguientemente, Jesús habría sido tentado a ajustarse a un papel mesiánico tradicional, orientado hacia el templo.[34] La tentación de aceptar los reinos mundanos ofrecidos por Satanás significaba ser inducido a adoptar un mesianismo político y un reino "de este mundo", o bien a "tornarse un conquistador benéfico", más político que militar.[35] Esta prueba también puede ser interpretada como la tentación de rechazar el camino arduo y doloroso del sufrimiento y de la muerte, o de ceder o acomodarse a Satanás.[36] Jeremias consideraba que las tres tentaciones "eran aspectos de una sola tentación: *la emergencia de Jesús como Mesías político*".[37]

En la sinagoga de Nazaret Jesús declaró que las palabras de Isaías acerca de un liberador "ungido" por el "Espíritu del Señor" (Luc. 4:16-21) estaban siendo cumplidas en ese momento. Cuando los discípulos de Juan el Bautista le preguntaron si era "el que ha de venir", Jesús respondió haciendo referencia a sus milagros y a su proclamación del evangelio a los pobres (Mat. 11:2-6 y par.). En los Evangelios sinópticos, después de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús les enseñó a sus discípulos acerca del sufrimiento, del

[29] Conner, *The Cross in the New Testament,* pp. 9-10.
[30] McDowell, *Son of Man and Suffering Servant,* p. 30.
[31] Conner, *The Cross in the New Testament,* pp. 10-11.
[32] McDowell, *Son of Man and Suffering Servant,* p. 31.
[33] Yalkut Shimeoni, vol. 2, parr. 359, p. 56d, rengl. 22ss., citado por Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah,* 2 tomos (8va. ed. rev.; New York: Longmans, Green and Company, 1896), 2:729.
[34] McDowell, *Son of Man and Suffering Servant,* p. 34.
[35] Ibíd., pp. 37, 41.
[36] Conner, *The Cross in the New Testament,* p. 12.
[37] *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus,* pp. 71-72.

rechazo, de la muerte y de la resurrección del Hijo del Hombre. Acto seguido Pedro protestó y Jesús lo reprendió (Mar. 8:27—9:1 y par.). La entrada final de Jesús a Jerusalén fue una señal de la naturaleza de su mesianismo: andar sobre un asno de un modo no militar (Zac. 9:9; Mar. 11:1-10 y par.). Mientras que existen límites con respecto a la indagación en la conciencia mesiánica de Jesús y debe evitarse la exageración, indudablemente pueden descubrirse evidencias de una creciente conciencia de lo que significaría la obediencia al Padre y el cumplimiento de la misión del Hijo.

E. LAS EPISTOLAS PAULINAS

Pablo no utilizó el título en su forma familiar griega, *ho huios tou anthropou*. Sí empleó los conceptos del hombre original o Adán y del "último Adán" o segundo Adán, quien es "del cielo". En 1 Corintios 15:45-49, especialmente los vv. 45 y 47, se contrastaba al "primer hombre Adán" con el "último Adán" o "segundo hombre". En Romanos 5:12-21, "Adán", identificado como "un hombre" (vv. 12, 15, 16, 18, 19), se contrastaba con "Jesucristo" (vv. 15, 17, 21), identificado como "aquel uno" (vv. 15, 17, 19).[38]

F. LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

El término "Hijo del Hombre" fue atribuido a Jesús por Esteban (7:56). Cullmann ha interpretado este uso como indicativo del papel de Jesús como testigo o defensor, no como juez.[39]

G. LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

En el 2:5-9 el autor citó el Salmo 8:4-6 e identificó al "Hijo del Hombre" mencionado en el mismo como Jesucristo, no como la humanidad. Todo se sujetará finalmente a Jesús (v. 8), a quien Dios ha hecho "por poco tiempo menor que los ángeles" (v. 7a).

H. EL EVANGELIO DE JUAN

Las 12 menciones del término "Hijo del Hombre" en este Evangelio configuran un esquema de la historia de la salvación. Los ángeles de Dios ascienden y descienden sobre el Hijo del Hombre (1:51), y el Hijo del Hombre desciende del cielo (3:13). Los discípulos de Jesús, para poder tener vida, deben "comer la carne del Hijo del Hombre y beber su sangre" (6:53) pues da "la comida que permanece para vida eterna" (6:27). La identidad del Hijo del Hombre fue planteada como pregunta (12:34d). El Hijo del Hombre había de ser "levantado" (3:14; 8:28; 12:34c); este verbo significaba sin duda "crucifixión" pero posiblemente también "resurrección" y "ascensión". Había de ser "glorificado" (12:23; 13:31), un verbo que al parecer significaba crucifixión,

[38] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 203-11.
[39] Ibíd., p. 213, 14.

resurrección y ascensión. De hecho, el Hijo del Hombre había de ascender (6:62) y llevar a cabo el juicio final (5:27).

I. EL APOCALIPSIS DE JUAN

En el 1:13, hay una referencia al Jesús resucitado descrito como "uno semejante al Hijo del Hombre" en un contexto que connota el dominio. En el 14:14 las mismas palabras se aplican a alguien sentado sobre una nube: "tenía en su cabeza una corona de oro y en su mano una hoz afilada", listo para la siega, que es el juicio final.

J. LA HISTORIA DE LA IGLESIA

A través de la mayor parte de la historia cristiana, el término "Hijo del Hombre" ha sido considerado una contraparte o un antónimo de la expresión "Hijo de Dios" y por ende una indicación de la genuina humanidad de Jesús. Indudablemente éste fue el esquema común entre los Padres de la iglesia.[40] Generalmente se han descuidado los pasajes sinópticos que emplean el término. Solamente en el siglo XX han sido clarificados el origen de la expresión en la literatura judía apocalíptica y su papel único como autodesignación preferida de Jesús, de tal manera que ha podido surgir otra definición de la expresión. Aun así, el uso popular cristiano no ha sido plenamente iluminado y corregido por estas conclusiones académicas.

II. JESUS EL SIERVO DEL SEÑOR (O DE DIOS)

Otro término bíblico significativo que se le aplica a Jesucristo es "el siervo del SEÑOR" (Antiguo Testamento) o "el siervo de Dios" (Nuevo Testamento), que también se conoce popularmente como "el Siervo sufriente".

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO: ISAIAS

1. Los textos: Los "Cánticos del Siervo"

Cuatro pasajes de Isaías en los que se emplea la palabra *'ebed*, que significa "Siervo" (expresión que muchos estudiosos entienden como equivalente a *'Ebed Yahweh* o "Siervo del SEÑOR") han sido identificados como los Cánticos del Siervo de Yahvé. Se trata de Isaías 42:1-4 (o 1-7); 49:1-7 (o 1-6); 50:4-11 (o 4-9) y 52:13—53:12. Estos pasajes fueron identificados claramente por primera vez como Cánticos del Siervo por Bernhard Duhm (1847-1928) en 1875.[41] Isaías 42:1-4 trata de la misión mundial del Siervo. Isaías 49:1-6 habla de la restauración de Israel a su suelo y de Israel como "luz para las naciones". Isaías 50:4-9 se refiere a la instrucción del Siervo por parte de

[40] Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 146.
[41] *Die Theologie der Propheten als Grundlage fur die innere Entwicklung-geschichte der israelitischen Religion dargestellt* (Bonn: A. Marcus, 1875), citado por Culpepper, *Interpreting the Atonement*, pp. 33-34.

Yahvé, de cómo el Siervo soporta el rechazo y de la vindicación del Siervo por parte de Yahvé. Isaías 52:13—53:12 presenta el sufrimiento vicario del Siervo, quien carga con el pecado.

2. La naturaleza de los sufrimientos del Siervo

Según Robert H. Culpepper, los sufrimientos del Siervo tienen cinco características principales: la "inocencia" juntamente con el "silencio" y el "carácter voluntario"; la "entereza"; la armonía con la voluntad divina; la natuleza substitutiva y el efecto redentor; y la calidad de victorioso.[42]

3. La identidad del Siervo sufriente

Los estudiosos modernos del Antiguo Testamento se han visto profundamente involucrados en un debate acerca de la pregunta: ¿Quién es este "Siervo del Señor"? ¿Se trata de una unidad colectiva, de un grupo o de una personalidad colectiva? ¿Debe entenderse al Siervo como una persona individual? Dicho de otra forma, ¿es el Siervo Israel, un remanente de Israel, o una sola persona? Las respuestas han sido numerosas y en ocasión ambiguas, pero no debe pensarse que las respuestas se excluyen necesariamente unas a las otras.

> Algunas de las principales respuestas que se han propuesto son que el Siervo de los Cánticos es, a saber: Israel, el Israel ideal, el remanente, una figura mitológica, el Mesías, o una figura histórica como Moisés, Ezequías, Joacim, Jeremías, Ezequiel, Ciro, Zorobabel, el mismo Deutero-Isaías, o una combinación de varios de éstos.[43]

H. H. Rowley[44] y Culpepper[45] han reconocido un proceso por el cual el protagonista de los Cánticos del Siervo se va definiendo de modo cada vez más estrecho: Israel (49:3), luego el remanente (49:5, 6) y por último un individuo (52:13—53:12). Cullmann, que concuerda con ellos, ha identificado la obra del Siervo como la representación vicaria, por la cual uno toma el lugar de los muchos, así como el restablecimiento del pacto de Yahvé con su pueblo.[46]

4. El Siervo del SEÑOR y el Mesías

Dentro del Antiguo Testamento parece haber existido poca correlación entre los conceptos Mesías y Siervo del Señor, y de hecho tampoco identificación alguna entre ambos, a pesar de que la expresión "mi siervo" se utilizó

---

[42] *Interpreting the Atonement*, pp. 36-38.
[43] Ibíd., p. 34.
[44] *The Servant of the Lord and Other Essays in the Old Testament* (London: Lutterworth Press, 1952), pp. 39-41, 49-57.
[45] *Interpreting the Atonement*, pp. 34-35.
[46] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 99.

en contextos mesiánicos (Eze. 34:23, 24; 37:24, 25; Zac. 3:8). Lo mismo probablemente pueda afirmarse del mesianismo judío prevaleciente en la época neotestamentaria.[47] Joachim Jeremias intentó probar que el judaísmo rabínico precristiano conocía el concepto de un Mesías sufriente,[48] pero no logró convencer a Oscar Cullmann.[49] Las excepciones a este esquema se encuentran en los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento.

B. LOS ESCRITOS INTERTESTAMENTARIOS

1. Los pseudoepígrafos veterotestamentarios

1 Enoc (Etiópico) 48:4, 7 y 2 (o 4) Esdras 13:9 atribuían al Mesías ciertas características del Siervo del Señor. Sin embargo, como ha notado Cullmann,[50] no se le atribuye al Mesías el sufrimiento vicario. El sufrimiento del Mesías o del liberador escatológico no era voluntario ni tampoco substitutivo. Más bien, había de sufrir porque ése era su destino.

2. La literatura de Qumrán

Según la literatura de Qumrán, el "Maestro de Justicia" sufre, pero no es seguro si se lo mata o no. William Hugh Brownlee (1917-83) sugirió que la comunidad de Qumrán habría atribuido las funciones del Siervo del SEÑOR a la comunidad de Qumrán misma, y que el Maestro de Justicia las llevaría a cabo.[51] No obstante, ni la comunidad ni el Maestro eran idénticos al Mesías esperado, ya sea el sacerdote o el príncipe. Por consiguiente, Cullmann concluyó que los escritos de Qumrán prosiguieron con la idea del sufrimiento profético pero no introdujeron la del sufrimiento por los demás.[52]

C. EL NUEVO TESTAMENTO

El término neotestamentario traducido "siervo de Dios" es *pais theou*, que tanto en el judaísmo precristiano tardío como en la época del Nuevo Testamento tenía dos significados, a saber: "niño de Dios" y "siervo de Dios".

1. Los Evangelios sinópticos

a. Citas probables de los Cánticos del Siervo o alusiones a los mismos, especialmente por parte de Jesús mismo

---

[47] Ibíd., p. 100.
[48] *"pais theou* in Later Judaism in the Period after the LXX", en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich y trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 5:686-87.
[49] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 99.
[50] Ibíd., p. 98.
[51] "The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls, I", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, nro. 132, December 1953, pp. 8-15; II, nro. 135, October 1954, pp. 33-38.
[52] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 99.

Como se notó previamente,[53] las palabras de la "voz del cielo" en el bautismo de Jesús incluían una cita de Isaías 42:1b, "en quien se complace mi alma". Las palabras "en rescate por muchos" (Mar. 10:45), literalmente "un rescate en vez de muchos" parecen transmitir la idea del cuarto cántico del Siervo (Isa. 52:13—53:12). El texto, entonces, unió los conceptos del Hijo del Hombre y del Siervo del Señor. ¿Incluyen los relatos de la Ultima Cena alguna alusión a Isaías 53? Posiblemente sea el caso de "Esto es mi sangre del pacto, la cual es derramada a favor de muchos" (Mar. 14:24). Lucas 22:20 y 1 Corintios 11:24 emplean el "por vosotros"; Marcos "por muchos" y Mateo "para muchos" (26:28). Aparentemente la única cita directa de los Cánticos del Siervo en los Sinópticos es Lucas 22:37: "Y fue contado con los malhechores" (Isa. 53:12d).

b. Pasajes relativos a los sufrimientos de Jesús que no están relacionados directamente con los Cánticos del Siervo

Los siguientes pasajes señalan los sufrimientos que había de padecer Jesús: su dicho acerca del "novio" que sería "quitado" (Mar. 2:18-22); la pregunta a los discípulos si podían beber su "copa" y ser bautizados con su "bautismo" (Mar. 10:38 y par.); su afirmación de que "no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Luc. 13:33b); su mención de la "señal" del profeta Jonás (Mat. 12:39b, 40); su parábola de los labradores malvados que mataron hasta al heredero del dueño de la viña (Mar. 12:1-12) y el ungimiento del cuerpo de Jesús por una mujer de Betania de antemano "para la sepultura" (Mar. 14:3-9, esp. v. 8).

c. La unión en Jesús del tema del Siervo del SEÑOR con el tema del Hijo del Hombre

En contraposición al postulado de la escuela bultmanniana según la cual las enseñanzas relativas al "Hijo del Hombre" eran en gran parte una creación de la iglesia primitiva, y contrariamente también a la tesis de Jeremias de que el judaísmo rabínico precristiano ya había interpretado al Mesías como alguien que sufriría, otros estudiosos contemporáneos le han atribuido a Jesús la conjunción de la temática del Siervo sufriente y la del Hijo del Hombre-Mesías.[54] La unión de ambos aspectos fue consecuencia de su obediencia voluntaria al Padre.

2. Los Hechos de los Apóstoles

En un sermón Pedro afirmó que el Dios de los patriarcas había "glorifica-

[53] Ver arriba, I, D, 5, c.
[54] Reginald H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus: An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology*, Studies in Biblical Theology (Chicago: Alec R. Allenson, Inc., 1954), pp. 103-08; Conner, *The Cross in the New Testament*, pp. 4-8; Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 161-224; T. W. Manson, *The Servant-Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: University Press, 1961), pp. 25-35, 80-88; Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1:190-93.

do a su Siervo Jesús" (3:13a) y había "levantado a su Siervo" (3:26a). En la oración de los creyentes de Jerusalén hay una referencia a Jesús como el "santo Siervo" de Dios (4:27, 30b). Hechos 8:32, 33 es una cita de Isaías 53:7, 8.

3. Las epístolas paulinas

Las referencias abiertas a los Cánticos del Siervo en Pablo son pocas numéricamente pero pueden identificarse algunos conceptos afines. Cristo "murió *por nuestros pecados*, conforme a las Escrituras" (1 Cor. 15:3b). 2 Corintios 5:21 contiene la idea básica de Isaías 53. Cristo "fue entregado por causa de *nuestras transgresiones* y resucitado para nuestra justificación" (Rom. 4:25). Jesús, "existiendo en forma de Dios... se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres" (Fil. 2:7).

4. Las epístolas petrinas

Las palabras: "El no cometió pecado, ni fue hallado engaño en su boca" (1 Ped. 2:22) son una cita de Isaías 53:9b; "por sus heridas habéis sido sanados" (1 Ped. 2:24c) son palabras tomadas de Isaías 53:5d.

5. El Evangelio de Juan

En la aclamación de Jesús como "el Cordero de Dios" por parte de Juan el Bautista (Juan 1:29, 36) se emplea la expresión griega *ho amnos tou theou*. Probablemente se trate de una traducción griega de la frase aramea *talya de'laha'*, que puede traducirse como "Cordero de Dios" o bien como "Siervo de Dios". Cullmann pensaba que este término era una variante de *pais theou*.[55] Jesús "el buen pastor" quien "pone su vida por las ovejas" (Juan 10:11). Juan 12:38b es una cita de Isaías 53:1.

D. LA HISTORIA DE LA IGLESIA

El cristianismo posapostólico no retuvo la expresión "Siervo del SEÑOR" como título principal referido a Jesús. La temática del Siervo fue transferida de su papel primitivo como título descriptivo de Jesús a su posterior conexión con la doctrina eclesiástica de la obra salvífica de Jesús, en especial su pasión y crucifixión. Por ejemplo, puede descubrirse en alguna medida la idea del Siervo sufriente en la doctrina de Juan Calvino acerca de la substitución penal en el contexto del descenso de Jesús al Hades.[56] También puede vislumbrarse la idea del Siervo en el Cordero de la teología de las heridas experimentadas gozosamente, esbozada por los hermanos moravos de Herrnhut.[57]

[55] *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 89, 80. Cullmann utilizó los resultados de C. F. Birney y Jeremias.
[56] *Institutes of the Christian Religion* (ed. de 1559), 2.16.8-12.
[57] A. J. Lewis, *Zinzendorf the Ecumenical Pioneer: A Study in the Moravian Contribution to Christian Mission and Unity* (London: SCM Press, 1962), pp. 69-74.

Ciertos estudiosos europeos contemporáneos han negado la centralidad del papel de Jesús como Siervo sufriente,[58] alegando que Jesús era un zelote que empleaba y provocaba violencia y que Jesús fue crucificado por insurrecto. Una pérdida similar de la centralidad de la servidumbre sufriente de Jesús es posible dentro de ciertas expresiones de la teología de liberación contemporánea. Algunos teólogos de la liberación han tratado este tema francamente, evitando ese peligro. Segundo Galilea ha afirmado que Jesús no se unió a los herodianos, a los esenios o a los zelotes y que no era un Mesías político y temporal, como puede verse a partir de sus tentaciones en el desierto. Sin embargo, la predicación del reino de Dios "puede dar lugar al surgimiento de auténticos movimientos de liberación entre los seres humanos" pues Jesús "sembró en el sistema romano las duraderas semillas de la libertad y la comunidad".[59] Otros teólogos de la liberación parecen minimizar el sufrimiento redentor. James Cone ha declarado que Dios

> no los ha elegido [a los negros norteamericanos y a los demás oprimidos] para el sufrimiento redentor sino para la libertad. La gente negra no ha sido elegida como pueblo sufriente de Yahvé.[60]

III. JESUS, EL IMPECABLE

A. NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento contiene tanto la enseñanza explícita de que Jesús no pecó, como un testimonio indirecto acerca de su falta de pecado.

1. La enseñanza explícita, incluyendo los pasajes disputados

a. Los Evangelios sinópticos

Simón Pedro "cayó de rodillas ante Jesús exclamando: ¡Apártate de mí, Señor, porque soy hombre pecador!" (Luc. 5:8). En camino a la cruz, Jesús declaró:

> Porque he aquí vendrán días en que dirán: "Bienaventuradas las estériles, los vientres que no concibieron y los pechos que no criaron." Entonces comenzarán a decir a las montañas: "¡Caed sobre nosotros!" y a las colinas: "¡Cubridnos!" Porque si con el árbol verde hacen estas cosas, ¿qué se hará con el seco? (Luc. 23:29-31).

58 Robert Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus' Recently Rediscovered "Capture of Jerusalem" and the Other Jewish and Christian Sources*, trad. Alexander Haggerty Krappe (London: Methuen and Company; New York: Dial Press, 1931); esp. pp. 457-527; Samuel George Frederic, Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church: A Study of the Efforts of Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christians* (London: S.P.C.K., 1951); ídem, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967).

59 *Following Jesus*, trad. Helen Phillips, M.M. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981), pp. 97-109, esp. 103, 106.

60 *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippencott, 1970), p. 108.

Quizá en esta enigmática afirmación el "árbol verde" sugiera la inocencia o la falta de pecado, mientras que "el seco" indique los culpables de Jerusalén. El ladrón penitente que fue crucificado con Jesús dijo: "Nosotros, a la verdad, padecemos con razón, porque estamos recibiendo lo que merecieron nuestros hechos; pero éste no hizo ningún mal" (Luc. 23:41). ¿Se refería a la inocencia en relación con la transgresión en contra del gobierno romano, o a la inocencia en relación con el pecado en general?

b. El Evangelio de Juan

Pedro confesó: "Nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios" (6:69). ¿Quiso Pedro decir que Jesús era el hombre divino o el hombre sin pecado? Jesús preguntó directamente: "¿Quién de vosotros me halla culpable de pecado?" (8:46a). Leon Morris ha notado que ni los enemigos de Jesús, que formularon muchas acusaciones en su contra, ni sus amigos y discípulos jamás le atribuyeron realmente un pecado.[61] Jesús también declaró: "Ya no hablaré mucho con vosotros, porque viene el príncipe de este mundo y él no tiene nada en mí" (14:30).

c. Las epístolas paulinas

La afirmación clásica de Pablo es: "Al que no conoció pecado, por nosotros Dios le hizo pecado, para que nosotros fuéramos hechos justicia de Dios en él" (2 Cor. 5:21).

d. La epístola de Santiago

Acerca de los ricos escribió Santiago: "Habéis condenado y habéis dado muerte al justo. El no os ofrece resistencia" (5:6).

e. Las epístolas petrinas

Ya hemos dirigido nuestra atención a 1 Pedro 2:22.[62] También es significativa otra afirmación (1 Ped. 3:18): "Porque Cristo también padeció una vez para siempre por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios."

f. La epístola a los Hebreos

"Porque no tenemos un sumo sacerdote que no puede compadecerse de nuestras debilidades, pues él fue tentado en todo igual que nosotros, pero sin pecado" (4:15). De hecho, este sumo sacerdote "no tiene cada día la necesidad, como los otros sumos sacerdotes, de ofrecer sacrificios, primero por sus propios pecados y luego por los del pueblo" (7:27a).

61 *The Lord from Heaven*, p. 21.

62 Ver arriba, II, C, 4.

g. Las epístolas juaninas

Dos pasajes atañen a la impecabilidad de Jesús: "Hijitos míos, estas cosas os escribo para que no pequéis. Y si alguno peca, abogado tenemos delante del Padre, a Jesucristo el justo" (1 Jn. 2:1). "Y sabéis que él fue manifestado para quitar los pecados y que en él no hay pecado" (1 Jn. 3:5).

2. La enseñanza implícita

a. Jesús enseñó que todos los seres humanos deben confesarle sus pecados a Dios y orar que se les otorgue el perdón divino (Mat. 6:12; Luc. 11:4) y, sin embargo, aparentemente no confesó ningún pecado propio ni pidió el perdón del Padre. Al mismo tiempo, denunció claramente la hipocresía.[63] ¡O bien Jesús no necesitaba confesar su pecado y recibir el perdón de su propio pecado, o bien juzgado por sus propios principios— fue un hipócrita o un impostor moral!

b. Las acciones de Jesús al perdonar los pecados de ciertos seres humanos (por ejemplo, el paralítico de Mar. 2:5 o la mujer pecadora de Luc. 7:48) daban a entender que poseía "una naturaleza tan pura como la de Dios mismo, un desconocimiento del pecado y un conocimiento de la santidad que podemos describir como nada menos que divinos". Además, "los hombres cuyos pecados perdona, odian al pecado de una manera imposible para los que no han sido perdonados".[64]

c. El papel de Jesús como el ideal o la norma o el ejemplo moral perfectos para la humanidad, tal como sostienen tanto Jesús como los autores del Nuevo Testamento, presupone su falta de pecado. Jesús enseñó: "El que no toma su cruz y sigue en pos de mí no es digno de mí" (Mat. 10:38). El discipulado involucra el beber de la copa de Jesús y el ser bautizado con su bautismo de sufrimiento (Mar. 10:38). Pablo amonestó a los cristianos de Corinto: "Sed vosotros imitadores de mí; así como yo lo soy de Cristo" (1 Cor. 11:1). Según Pedro: "Pues para esto fuisteis llamados, porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas" (1 Ped. 2:21). Según Juan: "El que dice que permanece en él debe andar como él anduvo" (1 Jn. 2:6).

3. El problema especial de un texto que supuestamente indica que Jesús pecó: Marcos 10:18 y paralelos

Se ha dicho que la pregunta de Jesús al joven rico: "¿Por qué me llamas bueno?" comprueba que Jesús no se consideraba impecable. Como respuesta debe notarse en primer lugar que en la oración se pone énfasis en la palabra "me" y no en la palabra "bueno". En la época moderna han surgido gran número de interpretaciones de la pregunta de Jesús y de sus palabras siguientes: "Ninguno es bueno, sino sólo uno, Dios." El dicho ha sido interpretado

63 Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion*, pp. 363-64.
64 Ibíd., p. 364.

como reflejo de la humildad de Jesús.[65] Ha sido visto como advertencia en contra de atribuir la bondad meramente como cortesía, pues la bondad de Jesús difería profundamente de la de los fariseos.[66] Se ha sostenido que el joven rico tenía "una visión superficial de lo que era bueno" o que se refería a una especie de bondad de talante legal.[67] Además, Jesús rehusaba aceptar "la adulación".[68] Otros han visto en la frase del joven rico: "Maestro bueno", el significado "hombre bueno" pero no "el hombre de Dios"; así, se habría anticipado al posterior problema del socinianismo.[69]

¿Cómo debe entonces la calidad de bueno en Jesús relacionarse con Dios Padre, quien según Jesús es el único "bueno"? Algunos autores han entendido que Jesús estaba diciendo que la calidad de bueno solamente puede ser comprendida con relación a Dios Padre[70] o que "toda bondad tiene a Dios como su fuente"[71] o bien que Jesús estaba dirigiendo la mirada del joven hacia la bondad "absoluta" de Dios.[72] Otros autores han pensado que la afirmación de Jesús refleja "una doctrina universal del judaísmo", es decir la "perfecta bondad" de Dios.[73] La pregunta de Jesús podría significar: ¿Te refieres a la bondad "en el sentido absoluto tal como se lo aplica a Dios"?[74] Por contraposición, la "bondad propia" de Jesús está "sujeta al crecimiento y a las pruebas en las circunstancias de la encarnación".[75] Dadas tales posibles explicaciones no es necesario interpretar a Marcos 10:18 como una prueba contraria a la impecabilidad de Jesús.[76]

B. INTERPRETACION TEOLOGICA

1. La impecabiliadad y las negaciones del siglo XX

La falta de pecado de Jesús ha de afirmarse a pesar de y en respuesta a las negaciones contemporáneas de esa impecabilidad. Nels F. S. Ferré sostuvo la "desimpecabilidad" *(unsinlessness)* de Jesús, argumentando que "Jesús en las instancias más naturales e indirectas parece haber estado humildemente consciente del pecado ante Dios". Ferré no acusó a Jesús de "actos graves de mala conducta" pero más bien con el pecado visto "como la aceptación de la ansiedad" (en relación con Heb. 5:7). Ferré profundizó su argumento afir-

65 William Newton Clarke, "Commentary on the Gospel of Mark", *An American Commentary on the New Testament*, ed. Alvah Hovey (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1881), pp. 148-49.
66 A. B. Bruce, "The Synoptic Gospels", *The Expositor's Greek New Testament*, 5 tomos (Grand Rapids: Eerdmans, s. fecha), pp. 1:248-49.
67 G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, trad. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 243.
68 Halford E. Luccock, "The Gospel according to St. Mark: Exposition", *The Interpreter's Bible*, 12 tomos (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1951), 7:802.
69 Henry Alford, *The Greek Testament*, 4 tomos (6a. ed.; London: Rivingtons, 1868), 1:383-84.
70 Clarke, "Commentary on the Gospel of Mark," pp. 148-49.
71 Luccock, "The Gospel according to St. Mark: Exposition," 7:802.
72 H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillan and Company, 1909), p. 223.
73 Frederick G. Grant, "The Gospel according to St. Mark: Introduction and Exegesis", *The Interpreter's Bible*, 7:801.
74 A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, 6 tomos (New York: Harper and Bros., 1930-33), 1:351.
75 Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillan, 1957), p. 427.
76 Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ*, p. 37.

mando que para poder salvarnos del pecado Jesús tuvo que asumir el pecado "dentro de sí", compartiendo nuestra "alienación" y su resultado, la "ansiedad". Parece haber contradicho los pasajes de Hebreos 2:24, 25 y 4:15 en su afirmación culminante: *"Separar a Jesús categóricamente de nuestro pecado significa negar la Encarnación y destruir su realidad y poder."*[77]

2. La impecabilidad entendida como concepto positivo además de negativo

En referencia a Jesús, la impecabilidad no es solamente un concepto negativo, sino también un concepto positivo. Es más que la ausencia del pecado, más que la inocencia que no ha sido puesta a prueba. Es el parecido positivo a Dios o la justicia perfeccionada por medio de la tentación, de la lucha y del sufrimiento (Heb. 2:10; 5:8, 9). De Jesús puede decirse: *Potuit non peccare* (pudo no pecar). Andrew Martin Fairbairn (1838-1912) sostuvo que la expresión "sin pecado", aplicada a Jesús, "es más fuerte que la inocencia" pues su voluntad ha sido "puesta a prueba, pero no superada" y "es más amplia que la santidad, pues la santidad puede por un lado referirse a los hombres salvados del pecado, y por el otro, a los hombres que han alcanzado la beatitud; pero quien es impecable no ha cometido pecado y, sin embargo, vive en un conflicto mortal con el pecado, afectado profundamente por él".[78]

3. La impecabilidad, la concepción virginal y la depravación

La impecabilidad no necesita ser validada teológicamente, como intentan algunos autores,[79] sobre el doble fundamento de la concepción virginal de Jesús y su consiguiente falta de contaminación por la corrupción adánica. Tal intento de validación descansa —por lo menos en parte— sobre ideas premodernas (que ya no son aceptadas por la biología) acerca del origen exclusivamente paterno de las principales características humanas. La falta de pecado de Jesús es de hecho un "milagro" religioso o moral, no meramente una derivación automática a partir de sus datos biológicos. H. R. Mackintosh ha declarado: "Ningún milagro de Cristo iguala el milagro de su vida sin pecado." Su impecabilidad es "ininteligible, salvo en su origen y su alimentación por parte de su conexión vital y orgánica con el Padre, quien únicamente es santo con la santidad que se manifestó en Jesús". Su diferencia con los otros seres humanos "debe radicar en ese elemento de su ser en virtud del cual es uno con Dios".[80]

4. La impecabilidad de Jesús: ¿Posible o imposible?

Para defender o proteger la impecabilidad de Jesús no es necesario afirmar que Jesús no podría haber pecado. Esta posición está representada por la afirmación latina: *Non potuit peccare* (no pudo pecar). Louis Berkhof defendió la impecabilidad de Jesús sobre el fundamento de "la unión esencial entre sus

---

[77] *Christ and the Christian* (New York: Harper, 1958), pp. 110-14.
[78] *The Philosophy of the Christian Religion*, p. 376.
[79] Por ejemplo, Shedd, *Dogmatic Theology*, 304.
[80] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 403, 404.

naturalezas humana y divina". Al hacerlo alteró la naturaleza de las tentaciones de Jesús, especialmente en el desierto y en Getsemaní, y redujo la importancia de la voluntad de Jesús en su obediencia al Padre.[81] En respuesta a Hans Ludwig Windisch (1881-1935) en su comentario sobre Hebreos y a Heinrich Vogel (1902-1993), quien en su libro *Christologie* (Cristología) había rechazado la impecabilidad de Jesús, G. C. Berkouwer refutó a ambos, fundamentándose en Abraham Kuyper y Herman Bavinck, quienes la aceptaban. Berkouwer defendió la impecabilidad sobre la base de la unión personal con la Palabra, pero en términos recuerdan al apolinarianismo.[82]

5. La impecabilidad y la obra salvífica

La impecabilidad de Jesús fue expuesta claramente por el Nuevo Testamento como la base de su obra salvífica o redentora en pro de los seres humanos, y aquello que lo calificó para llevarla a cabo. Los principales textos han sido citados previamente:[83] 2 Corintios 5:21; Hebreos 7:26, 27; y 1 Pedro 3:18. "El misterio del Hijo del hombre es precisamente que puede cargar con la culpa y al mismo tiempo ser impecablemente santo."[84]

IV. JESUS EL SUMO SACERDOTE

A. ANTIGUO TESTAMENTO

1. El sumo sacerdocio judío

El sacerdocio fue un rasgo característico de la religión del antiguo Israel. Acampado ante el monte Sinaí, todo el pueblo de Israel fue descrito como "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Exo. 19:6). El sacerdocio especial en Israel era ejercido por Aarón y sus descendientes (Exo. 28:1-4). Los sacerdotes aarónicos eran asistidos por los levitas (Núm. 3:5-10). El ritual anual de la expiación era la responsabilidad exclusiva de Aarón (Lev. 16), y se detallaban requerimientos especiales para "el que de entre sus hermanos sea sumo sacerdote" (Lev. 21:10-15).

El sumo sacerdocio llegó a tener un significado político además de religioso en el período posexílico. Ya en la época de Jesús los saduceos habían adquirido un virtual monopolio sobre el sumo sacerdocio judío. En vista de la oposición de los saduceos a Jesús, es realmente notable que la obra de Jesús haya llegado a ser descrita por sus discípulos en relación con el sumo sacerdocio.

2. El sumo sacerdote y el Mesías-rey

¿Se conjugaron alguna vez en el Antiguo Testamento el sumo sacerdocio

---

[81] *Teología Sistemática*, p. 378.
[82] *The Person of Christ*, pp. 251-67.
[83] Ver arriba, III, A, 1, c, e, f.
[84] Berkouwer, *The Person of Christ*, p. 250.

y la expectativa de que surgiera el Hijo de David o Mesías? Dos pasajes pueden ser iluminadores en este sentido. Génesis 14:17-20 registra cómo por Melquisedec bendice a Abram y cómo éste entrega un diezmo de su botín militar a quien era tanto rey como sacerdote. En el Salmo 110:4 se le decía al rey: "Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec." El Salmo 110 fue interpretado como mesiánico por la Septuaginta y por Jesús, según Marcos 12:35-37.[85]

B. LOS ESCRITOS INTERTESTAMENTARIOS

Tal como se ha notado previamente,[86] el *Manual de Disciplina*, el *Documento de Damasco* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas* todos hacen referencia a dos Mesías, uno sacerdotal y el otro real, siendo el Mesías sacerdotal superior al Mesías secular. Puede deducirse entonces que algunos judíos esperaban un Mesías sacerdotal que suplantara al sumo sacerdote existente.[87]

C. EL NUEVO TESTAMENTO

1. Los Evangelios sinópticos

Cuando compareció ante el sumo sacerdote Caifás, Jesús contestó la pregunta de Caifás: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?" combinando una alusión al Salmo 110:1 con una referencia a Daniel 7:13 (Mar. 14:61, 62). Cullmann ha preguntado:

> ¿No es significativo que Jesús se aplique la palabra relativa al Sumo Sacerdote eterno en el preciso instante en que comparece ante el Sumo Sacerdote judío que le interroga sobre la pretensión al mesiado? Por su respuesta se sobreentiende que su mesiado no es el del Mesías nacional... sino que quiere ser el Hijo del hombre *celestial* y el Sumo Sacerdote *celestial*.[88]

2. Las epístolas paulinas

Pablo no le aplicó la expresión "sumo sacerdote" a Jesús. Sí utilizó el término "mediador" *(mesites)*[89] en 1 Timoteo 2:5a: "Hay un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre."

3. La epístola a los Hebreos

El sumo sacerdocio de Jesús es uno de los temas principales de esta epístola. El autor utilizó el término "sumo sacerdote" diez veces: 2:17; 3:1; 4:14, 15: 5:5, 10; 6:20; 7:26; 8:1 y 9:11.[90] Consiguientemente, Jesús el Hijo de Dios fue nombrado sacerdote "según el orden de Melquisedec" (5:4—6:10). Tal sacerdocio era suyo no "conforme al mandamiento de la ley acerca del linaje carnal, sino según el poder de una vida indestructible" (7:16b). El sacerdocio de Jesús es como el de Melquisedec porque no tiene sucesor (7:3). El sacerdocio de Melquisedec era superior al sacerdocio levítico-aarónico, pues Leví "en el cuerpo de su padre" Abraham le pagó el diezmo a su superior Melquisedec (7:4-10). Jesús comparte esa superioridad por sobre el sacerdocio levítico-aarónico (7:15).

El sumo sacerdocio de Jesús es superior al sacerdocio levítico-aarónico de ocho maneras. En primer lugar, aunque compartió las tentaciones comunes a todos los seres humanos, Jesús *era sin pecado* (4:15; 5:3; 7:26, 27). Al igual que los sacerdotes judíos, Jesús sentía empatía por las debilidades humanas (4:15; 5:2). En segundo lugar, Jesús fue hecho sacerdote con un juramento (Sal. 110:4), y por eso "ha sido hecho *fiador* de un pacto superior" (7:21, 22). En tercer lugar, la *continuidad* del sacerdocio de Jesús, que no puede ser finalizado por la muerte, es una marca de su superioridad (7:23, 24, 28). Así, Jesús "vive para siempre para interceder[91] por los que por medio de él se acercan a Dios" (7:25). En cuarto lugar, Jesús "ha alcanzado un *ministerio* sacerdotal tanto más excelente" que el de los sacerdotes aarónicos (8:6). En quinto lugar, Jesús es ministro en un *santuario* superior, "que levantó el Señor y no el hombre", un "santuario celestial" (8:1, 2, 5; 9:1-8, 11). En sexto lugar, el sacerdocio de Jesús involucra un *pacto* nuevo y superior al antiguo pacto con Israel (8:6-13). En séptimo lugar, por su propia muerte Jesús ofreció un *sacrificio* por el pecado "una vez por todas" en contraposición a los sacrificios diarios, repetidos de los sacerdotes aarónicos (7:27; 9:12, 25, 26; 10:10). Por último, la superioridad del sacerdocio de Jesús puede verse en el hecho de que por medio de su sacrificio las conciencias de quienes rinden culto (los creyentes) son limpiadas y purificadas (9:9-14; 10:1-4, 19-22).

En Hebreos se puso énfasis asimismo en dos aspectos importantes del oficio sacerdotal de Jesús. El primero apuntaba al pasado, mientras que el otro se aplica al presente. Además del sacrificio una-vez-por-todas de Jesús no se necesita otra ofrenda por el pecado (10:18), y ningún otro sacrificio por el pecado es eficaz si se desecha su gran sacrificio (10:26). Como sumo sacerdote resucitado, Jesús continúa su obra intercesora por la humanidad (7:25) y así, los cristianos han de acercarse a Dios con confianza para recibir misericordia y gracia para el oportuno socorro (4:16).

4. El Evangelio y la primera epístola de Juan

A partir del siglo XVI, muchos pensadores han considerado la oración de Jesús, registrada en Juan 17, su "oración como sumo sacerdote". Al parecer,

[85] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 103.
[86] Ver arriba, cap. 40, IV, A, 3.
[87] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 106.
[88] Ibíd., pp. 108.
[89] Frank Stagg, *Teología del Nuevo Testamento*, pp. 81-83, señala que "entre" no aparece en el griego de 1 Timoteo 2:5 y advierte que Jesús no debe ser transformado en un "intermediario". El término *mesites* también aparece en Heb. 8:6; 9:15; 12:24.

[90] Taylor, *The Names of Jesus*, p. 114.
[91] *entygchanein*, "pegarle a, aterrizar sobre; por tanto: conversar, consultar con, hacer intercesión por" *(hyper)*.

fue David Chytraeus (?-1600), un luterano, quien denominó esta oración de ese modo por primera vez.[92] Jesús oró por la glorificación del Hijo por el Padre (17:1-5), por la protección y la unidad de sus discípulos (17:6-19) y por la unidad de quienes habían de creer en él, como testimonio a la humanidad incrédula (17:20-26). En 1 Juan 2:1 Jesús es llamado nuestro "abogado delante del Padre".

V. JESUS EL SALVADOR

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Las palabras bíblicas "salvar" y "salvación" son términos descriptivos de la liberación, que tienen un significado más general que el término "redimir". Las liberaciones a las que se referían los autores del Antiguo Testamento eran principalmente de los peligros temporales, de la enfermedad y de la muerte, no del pecado. Dios era llamado el Dios de la salvación, especialmente en los Salmos (24:5; 27:1; 35:3; 62:2, 6; 65:5; 79:9) y en Isaías (12:2; 17:10; 62:11). En Isaías 40—66 fue llamado "Salvador" (43:3, 11; 45:15, 21; 60:16; 63:8). Otros pasajes del Antiguo Testamento referidos al Dios que "salva" o a la "salvación" de Dios incluyen a Deuteronomio 32:15; 1 Samuel 10:19; Miqueas 7:7; Jeremías 14:8 y Habacuc 3:18. Posiblemente solamente tenga la palabra "Salvador" un significado específicamente mesiánico una sola vez en el Antiguo Testamento, y en ese pasaje, que se refiere a un altar en Egipto, no aparece el término "Mesías":

> Servirá de señal y de testimonio a Jehovah de los Ejércitos en la tierra de Egipto. Cuando clamen a Jehovah a causa de sus opresores, él les enviará un salvador quien los defenderá y los librará (Isa. 19:20).

Los líderes humanos tales como Moisés y los jueces también eran llamados "salvadores" (Jue. 3:9, 15; 2 Rey. 13:5; Neh. 9:27).

B. LOS LIBROS APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El mismo tipo de identificación de Dios con la salvación que se encuentra en el Antiguo Testamento también puede descubrirse en los apócrifos veterotestamentarios: Baruc 4:22; Eclesiástico 51:1; Judit 9:11; 1 Macabeos 4:30; Sabiduría de Salomón 16:7.

C. NUEVO TESTAMENTO

Aunque el mundo helenístico se refería a los héroes y los soberanos humanos como "salvadores",[93] y aunque los misterios paganos usaban el tér-

---

[92] E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey (2da. ed.; London: Faber and Faber, Ltd., 1947), p. 494.

[93] P. ej., Esculapio en la cuarta *Egloga* de Virgilio.

mino en referencia a dioses que supuestamente salvaban a los seres humanos de la muerte, otorgándoles la inmortalidad,[94] el hecho que los autores del Nuevo Testamento aplicaran el término *soter* a Jesús puede explicarse en gran parte en términos del trasfondo veterotestamentario o hebreo. En Mateo 1:21, el nombre "Jesús" es una de las formas hebreas del título "Salvador" que había sido aplicado a Dios en el Antiguo Testamento. Cullmann ha defendido el origen no palestino de *soter*, pues de otra manera en Mateo 1:21 los judíos hubieran leído "Jeshua Jeshua".[95]

En el Nuevo Testamento "salvación" y "salvador" se relacionan estrechamente con el pecado y sus efectos, de manera que se trata principalmente de una liberación del pecado. Aun así, el término *sozein* en los Evangelios sinópticos puede significar "sanar" físicamente o "restaurar" (Mar. 5:38, 34; Mat. 14:36; Luc. 17:19).

El término "Salvador" aparece pocas veces referido a Jesús en los Evangelios (Luc. 2:11; Juan 4:42) y en los Hechos de los Apóstoles (5:31; 13:23). Por este motivo, Cullmann subraya: "Durante su vida no fue Jesús nunca llamado *Sóter* por nadie, ni se llamó a sí mismo así."[96] El término "Salvador" se repite con frecuencia solamente en Tito (1:4; 2:13; 3:6) y 2 Pedro (1:11; 2:20; 3:2; 3:18), generalmente acompañado por el título "Señor". El vocablo también fue empleado en Efesios 5:23; Filipenses 3:20 y 1 Juan 4:14.

El sustantivo "salvación" y el verbo "salvar" fueron, por supuesto, mencionados más frecuentemente en todo el Nuevo Testamento. Por ejemplo, Jesús salvó a los seres humanos (Luc. 19:10). Su salvación es válida tanto para judíos como para gentiles (Rom. 1:16, 17; 10:13). Jesús provee la única salvación efectiva para la humanidad (Hech. 4:12).

D. EL CRISTIANISMO MODERNO

Muchos cristianos de los siglos XIX y XX, especialmente entre los protestantes evangélicos, le han dedicado un espacio proporcionalmente mayor en sus escritos al término "Salvador" como título para Jesús que los autores neotestametarios.

A fines del siglo XX, el papel de Jesús como Salvador, especialmente como el único Salvador de la humanidad, está siendo amenazado por los avances de un relativismo religioso que se basa en el hecho de la diversidad religiosa mundial. En respuesta a ello, Russell F. Aldwinckle (1911-) ha escrito:

> Nuestra conclusión es que sostener el carácter único de la salvación por medio de Jesús no es inconsistente con una genuina apertura en relación con el destino de aquellos, ya sea en el pasado o en el presente, que todavía no lo han confesado como Señor. No podemos anticipar el juicio final de Dios porque carecemos del conocimiento completo del futuro que posibilitaría tal juicio...

---

[94] S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity: A Study in the Religious Background of Early Christianity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925), pp. 137-38; H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery-Religions* (London: Hodder and Stoughton, 1913), pp. 215-20.

[95] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 282.

[96] Ibíd., p. 279.

Esto, sin embargo, no es razón alguna para que los cristianos dejen de decir: "No hay otro nombre dado a los hombres." No se trata de la vanagloria de la propia virtud ni de la afirmación de una perfección obtenida por los propios esfuerzos. Se trata de una humilde confesión de la gracia de Dios manifestada en Jesucristo más allá de lo que merecemos.[97]

En resumen, el Nuevo Testamento, recurriendo al lenguaje y a los conceptos del Antiguo Testamento y en ocasiones también a los escritos intertestamentarios, se refirió a Jesús utilizando los títulos "Hijo del Hombre", "Siervo de Dios", "Sumo Sacerdote" y "Salvador", enseñando que no había pecado. En diversos grados de intensidad, este lenguaje ha sido preservado por los cristianos a través de los siglos posteriores.

[97] *Jesus — A Savior or the Savior? Religious Pluralism in Christian Perspective* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1982), p. 214.

42

JESUS, EL UNICO HIJO DE DIOS, CONCEBIDO POR UNA VIRGEN

A medida que continuamos nuestra investigación de los principales títulos atribuidos a Jesús, es apropiado que dirijamos nuestra atención al título "Hijo de Dios" y que interpretemos la divinidad de Jesús, así como previamente analizamos su humanidad.[1] Asimismo trataremos la concepción virginal de Jesús, que se conoce popularmente como su nacimiento virginal.

I. JESUS, EL UNICO HIJO DE DIOS

A. ENSEÑANZAS BIBLICAS

1. Antiguo Testamento

Mientras que el Antiguo Testamento a veces describe la relación del pueblo de Israel con Dios como su filiación (Exo. 4:22; Ose. 11:1), y asimismo aparentemente emplea la expresión "hijos de Dios" en relación con los ángeles (Gén. 6:2; Job 1:6; 38:7), también se refiere a un hijo real que había de tener una relación única con Dios (2 Sam. 7:14; Sal. 2:7).[2]

2. Escritos intertestamentarios

Son muy pocos los textos intertestamentarios que hablan específicamente del "Hijo de Dios". Sin embargo, Hahn ha concluido que "el tema de la filiación divina... en el sentido de ser nombrado a un cargo y recibir un área de dominio, prácticamente pertenece al mesianismo real dentro de la esfera del judaísmo tardío palestino".[3]

3. Nuevo Testamento

a. Los Evangelios sinópticos

La expresión "el Hijo de Dios" aparentemente no fue un título que Jesús mismo se haya otorgado.[4] El Evangelio de Marcos fue escrito acerca de

[1] Ver cap. 39.
[2] Taylor, *The Names of Jesus*, p. 52.
[3] *The Titles of Jesus in Christology*, p. 284.
[4] Goppelt, *Theology of the New Testament*, 1:109.

"Jesucristo, el Hijo de Dios" (1:1). Lucas (1:32, 35), en su relato de la concepción de Jesús por el Espíritu Santo y su nacimiento de la virgen María, citó palabras angélicas dichas a María que incluían las expresiones "Hijo del Altísimo" e "Hijo de Dios". La voz celestial en el bautismo de Jesús se refirió a él como "mi Hijo amado" (Mar. 1:11). En las tentaciones en el desierto, el diablo reconoció a Jesús como "el Hijo de Dios", pues el "si" de Mateo 4:6 puede ser traducido como "puesto que". Las palabras "mi Hijo amado" también fueron utilizadas en la transfiguración (Mar. 9:7). Una afirmación muy clara de la relación Padre-Hijo, aunque no incluya la expresión "Hijo de Dios", se encuentra en Mateo 11:27.[5] En su confesión de Cesarea, Simón Pedro identificó a Jesús como "el Hijo del Dios viviente" (Mat. 16:16); según el orden de Mateo, después de que Jesús caminara sobre el agua, Pedro ya había confesado: "¡Verdaderamente eres Hijo de Dios!" (Mat. 14:33). La parábola de la viña (Mar. 12:1-12) contrastaba la filiación divina única con la mera humanidad de los profetas hebreos. Según los Sinópticos, Jesús no parece haber tenido las mismas reservas frente al título "Hijo de Dios" como frente al título "Mesías".[6] Caifás le preguntó a Jesús: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?" (Mar. 14:61b). El centurión romano que fue testigo de la crucifixión declaró: "¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios!" (Mar. 15:39). Solamente Mateo (28:19b) registra el mandamiento del Señor de que se bautice "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". Los tres Evangelios sinópticos identifican claramente a Jesús como el Hijo de Dios.

Rudolf Bultmann propuso una dudosa teoría según la cual una idea helenística, no judía acerca de un hombre divino había sido tomada del helenismo y aplicada a Jesús por cristianos helenistas y por los autores de los Sinópticos.[7] Oscar Cullmann sostuvo que la filiación atribuida a Jesús en los Sinópticos significaba la obediencia completa del Hijo al Padre y por ende la unidad volitiva entre Jesús y Dios Padre.[8] ¿Pero qué de la presencia divina o de la naturaleza divina en Jesús? Cullmann procede correctamente al querer evitar la retroproyección a los Evangelios sinópticos de las controversias y las formulaciones trinitarias y cristológicas posteriores. Pero cabe preguntarse si Cullmann defiende el antiontologismo demasiado en este punto. Aun en los Sinópticos, ¿acaso no era la filiación más que una unidad moral o volitiva?

b. Los Hechos de los Apóstoles

Después de su conversión, Saulo proclamó a Jesús en las sinagogas de Damasco como "el Hijo de Dios" (Hech. 9:20). En su sermón en Antioquía de Pisidia citó un texto referido a la filiación (Sal. 2:7; Hech. 13:33).

[5] Taylor, *The Names of Jesus*, pp. 60-65, ha defendido la autenticidad de Mat.11:27 (= Luc. 10:22) y de Mar. 14:32.
[6] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 323.
[7] *Theology of the New Testament*, 1:130.
[8] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 324.

c. Las Epístolas Paulinas

Pablo empleó el término "Hijo" con relación a Jesús 16 veces, 11 de las cuales se refieren a "su Hijo", cuatro a "el Hijo de Dios" y una al "Hijo". "Lo utilizó con menos frecuencia que los autores de la epístola a los Hebreos y del Evangelio de Juan."[9] Goppelt halló que "seis de los usos de Pablo ciertamente pertenecían a fórmulas y expresiones que había recibido de la tradición" y nueve "eran formulaciones propias del apóstol".[10]

El Hijo de Dios fue enviado por el Padre (Gál. 4:4; Rom. 8:3). Es "la imagen del Dios invisible" y el objeto del amor del Padre (Col. 1:13, 15). Jesús fue predicado como el Hijo de Dios (1 Cor. 1:19); de hecho, el evangelio atañe al Hijo de Dios (Rom. 1:3, 9). Pablo podía decir que Dios "tuvo a bien revelar a su Hijo en mí" (Gál. 1:16) y que la fe está dirigida al Hijo de Dios (Gál. 2:20). Dios no eximió a su Hijo de la muerte en la cruz (Rom. 8:32). Los seres humanos "fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo" (Rom. 5:10). Jesús "fue declarado Hijo de Dios con poder... por su resurrección de entre los muertos" (Rom. 1:4). "Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo" (Gál. 4:6). Los creyentes comparten el llamamiento "a la comunión de su Hijo" (1 Cor. 1:9). Han de ser "hechos conformes a la imagen de su Hijo" (Rom. 8:29). El "conocimiento del Hijo de Dios" es el objetivo de la madurez cristiana (Ef. 4:13). El Hijo será sujetado en última instancia a Dios Padre (1 Cor. 15:28). Los cristianos esperan "de los cielos a su Hijo" (1 Tes. 1:10).

Bultmann propuso la teoría de que los cristianos helenísticos tomaron el concepto de un hijo divino de un mito gnóstico de redención, de manera que Pablo podía afirmar que Jesús era preexistente, el agente de la creación y quien había descendido y ascendido.[11] Otros estudiosos han concluido que no puede probarse la existencia de tal mito del redentor en la época precristiana.[12] Martin Hengel ha señalado que el uso que hace Pablo de la expresión "Hijo de Dios", que indica *"el estrecho lazo entre Jesucristo y Dios, esto es, su función como el mediador de la salvación"* entre la humanidad y Dios, estaba enraizada en la "terminología" y en los "esquemas mentales" judíos.[13]

d. La epístola a los Hebreos

Esta epístola presentaba al Hijo de Dios como superior a los ángeles (1:4-14) y a Moisés (3:1-6) y como el portador de una revelación de Dios única y completa (1:1-3). También veía a Jesús el Hijo como el sumo sacerdote (4:14) quien "aprendió la obediencia por lo que padeció" (5:8).

[9] Goppelt, *Theology of the New Testament*, 2:72.
[10] Ibíd.
[11] *Theology of the New Testament*, 1:295, 298-99; 2:6, 12-14, 66-67.
[12] Robert McLachlan Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1968), pp. 27-28, 57-58; Leonhard Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, trad. Robert A. Guelich (New York: Harper and Row, 1970), pp. 97-98.
[13] *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, trad. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1976), pp. 10, 57.

e. El Evangelio y la Primera epístola de Juan[14]

El Evangelio de Juan ponía énfasis en el envío o la donación del Hijo por parte de Dios (3:16, 17; 5:37, 38), y la misma temática apareció en 1 Juan (4:9, 10, 14). "Yo y el Padre una cosa somos" (Juan 10:30). Creer en el Hijo de Dios es una manera de describir cómo las personas llegan a ser cristianas (3:18, 36; 6:40; 1 Jn. 3:23; 5:10, 13). De hecho, el Evangelio de Juan fue "para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (20:31). Juan 5:19-29 trata en detalle la relación entre el Padre y el Hijo. La aseveración de la filiación divina de Jesús suscitó una oposición hostil por parte de los judíos (10:36; 19:7). La confesión de esta filiación era una de las características del verdadero cristiano (1 Jn. 2:22-25; 4:15).

En el Evangelio y en la Primera epístola de Juan la filiación divina de Jesús no significaba meramente la obediencia de su voluntad al Padre; claramente, involucraba la participación en la naturaleza de Dios.

Según Martin Hengel,[15] la significación teológica del uso neotestamentario de la expresión "Hijo de Dios" es quíntuple: la expresión una-vez-por-todas, "insuperable" del amor de Dios en Jesús su Hijo; nuestra salvación entendida como dependiente del envío de Jesús por parte de Dios; el cumplimiento del Antiguo Testamento en el Mesías-Hijo; la identificación de Dios con la muerte y la resurrección de Jesús; y la creencia en la revelación de Dios en su Hijo como fundamento de la libertad de los hijos de Dios.

No solamente la expresión "Hijo de Dios", sino también los términos "Palabra de Dios" y "Señor", tal como se utilizan en el Nuevo Testamento, comunican el concepto de la divinidad de Jesucristo. Otras atribuciones de divinidad incluyen los textos referidos a la "plenitud" (Col. 1:19; 2:9).

B. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

Aunque el reconocimiento de Jesús como el Dios-hombre es básico para el cristianismo, varios grupos a través de los siglos de la era cristiana han negado o emasculado la divinidad de Jesucristo. En vistas al tratamiento algo detallado de la historia de la doctrina en la sección referida a la humanidad de Jesús,[16] la presente investigación se limitará a las principales negaciones de la divinidad de Jesús.

1. La era patrística

Los ebionitas, una secta judía del siglo II, consideraban a Jesús como un judío piadoso al cual Dios había seleccionado para servir como Mesías. El monarquianismo dinámico de los siglos II y III veía a Jesús como un ser humano dotado especialmente en su bautismo con el "poder" de Dios, pero que no participaba de la naturaleza misma de Dios.[17]

[14] Numerosos pasajes juaninos relativos al Hijo han sido tratados como parte de la discusión sobre Dios Padre; ver arriba, cap. 20, II, C.
[15] *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, p. 93.
[16] Ver arriba, cap. 39, II.
[17] Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 98-102; Kelly, *Early*

Arrio y sus seguidores durante el siglo IV sostuvieron que Jesús era una criatura exaltada de Dios —de hecho, la primera criatura de Dios— pero no Dios mismo. Era efectivamente un semidiós, es decir, más que un ser humano pero menos que Dios. Como insistió Arrio: "Hubo [un tiempo] en el que no era." Jesús era preexistente pero no eternamente preexistente.[18]

2. La era de la Reforma

Luego de su convicción y condenación en Ginebra en 1553 por ser anabautista y antitrinitario, Miguel Servet, pronunciando sus últimas palabras al ser quemado en la estaca, oró: "¡Oh Jesús, Hijo del Dios eterno, ten piedad de mí!" George Huntston Williams (1914-) ha observado: "Aun en esa situación límite hizo explícita su creencia, negándose a atribuirle la eternidad a la persona de Jesucristo el Hijo."[19]

En la Polonia de los siglos XVI y XVII, los socinianos negaron que Jesús poseyera una naturaleza divina, aunque afirmaban su concepción virginal, su impecabilidad, su resurrección, que su dominio era parecido o igual al de Dios y que el Espíritu Santo moraba en él.[20] Francis David de Transilvania y Simon Budny (c. 1533-después de 1584) de Lituania, juntamente con sus seguidores, negaron que fuera correcto reverenciar o adorar a Jesús.[21]

3. La era moderna

Durante las eras de la posreforma y la moderna diversas personas y diversos movimientos han intentado mantener una fachada cristiana, negando al mismo tiempo explícita o implícitamente la divinidad de Jesús. No podemos analizarlos detalladamente aquí; nos limitaremos a citar dos ejemplos. El unitarismo anglo-americano ha adoptado una visión arriana de Jesús o bien una visión puramente humana; ambas variantes niegan su divinidad esencial.[22] El movimiento contemporáneo conocido como El Camino Internacional (The Way International), fundado por Victor Paul Wierwille (1916-85), niega que Jesús sea "Dios" o "Dios el Hijo", pero reconoce que es el "Hijo de Dios" en un sentido muy subordinacionista que involucra la unidad volitiva pero no esencial de Jesús con Dios.[23]

La divinidad de Jesús también es negada explícita o implícitamente por las diversas religiones mundiales no cristianas, tales como el judaísmo, el isla-

Christian Doctrines, pp. 115-19.
[18] Henry Melvill Gwatkin, *Studies of Arianism* (2da. ed.; Cambridge: Deighton Bell and Company, 1900), pp. 20-28; ídem, *The Arian Controversy* (London: Longmans, Green and Company, 1914), pp. 6-8; Robert C. Gregg y Dennis E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), pp. 1-42, 77-129.
[19] *The Radical Reformation*, p. 614.
[20] *The Racovian Catechism*, secc. 4.
[21] Williams, *The Radical Reformation*, pp. 727-32, 738-40, 761-62.
[22] Charles C. Forman, " 'Elected Now by Time': The Unitarian Controversy, 1805-1835" en Conrad Wright, ed., *A Stream of Light: A Sesquicentennial History of American Unitarianism* (Boston: Unitarian Universalist Association, 1975), pp. 3-26; James Drummond, *Studies in Christian Doctrine* (London: Philip Green, 1908), pp. 301-12.
[23] Wierwille, *Jesus Christ is Not God* (New Knoxville, Ohio: American Christian Press, 1975), pp. 27-55.

mismo, el hinduismo y el budismo, pero ese tema va más allá de los límites de la presente exposición.

C. FORMULACION SISTEMATICA

1. La divinidad de Jesucristo significa que no reside o permanece en Jesús una mera porción o un mero fragmento de la divinidad, sino que la "plenitud" de la divinidad mora en él (Col. 1:19; 2:9).

2. La divinidad de Jesucristo significa que su naturaleza divina es la misma que la de Dios Padre, y no diferente o meramente similar a ella. Este punto estuvo en disputa durante la controversia arriana del cuarto siglo.

3. La divinidad de Jesús significa que como único Hijo de Dios provee una auténtica revelación de Dios Padre. "El que me ha visto, ha visto al Padre" (Juan 14:9).

4. La divinidad de Jesucristo significa que su filiación es eterna y que no está limitada temporalmente (Juan 1:1; 8:58). Su naturaleza divina no era algo que se le confirió u otorgó a alguien que comenzó como un simple ser humano. Orígenes trató de transmitir esta verdad con su concepto de la eterna generación del Hijo de Dios.

5. La divinidad de Jesucristo significa que sus sufrimientos en manos de la gente mala eran en el plan de Dios los sufrimientos de Dios a favor de la humanidad. "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo" (2 Cor. 5:19).

6. La divinidad de Jesucristo significa que su oferta/pronunciamiento de perdón de los pecados no es la blasfemia de un impostor sino verdaderamente el don del Dios de gracia.

7. La divinidad de Jesucristo significa que es el único, el eterno y el singular Hijo de Dios (Juan 1:18; Heb. 1:3), diferente a los seres humanos que por medio de él son adoptados como "hijos de Dios" (Gál. 4:4-7; Rom. 8:15-17).

8. La divinidad de Jesucristo significa que el Hijo de Dios ha tomado forma humana solamente en la persona de Jesús, que Jesús realmente es el Dios-hombre, y por lo tanto que es correcto y apropiado que los seres humanos creyentes lo adoren.[24]

9. La divinidad de Jesucristo significa que la promesa de Jesús acerca del triunfo último tiene la garantía y la seguridad de Dios (1 Cor. 15:24-26).

Aunque lo nieguen desde adentro los herejes y desde afuera los partidarios de las religiones no cristianas, la divinidad de Jesús el Hijo de Dios sigue siendo parte central de la verdad cristiana y del movimiento cristiano. La revelación/redención cristiana depende de la verdad de que Jesús es realmente Dios.

II. JESUS, CONCEBIDO POR UNA VIRGEN

Aunque la expresión que comúnmente se ha usado durante la era moderna en referencia a este hecho tanto entre los protestantes como entre los

[24] Erickson, *Christian Theology*, pp. 703-04.

católicos romanos ha sido el "nacimiento virginal", en base a razones que explicaremos más adelante[25] preferimos el término más preciso "concepción virginal".

A. LOS TEXTOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Los dos relatos de la concepción virginal de Jesús son Mateo 1:18-25 y Lucas 1:26-38. Según estos relatos, Jesús nació de María sin un padre humano, habiendo sido engendrado por el Espíritu Santo. Son dignos de atención en estos pasajes los siguientes detalles: Las palabras "antes de que se unieran" (Mat. 1:18c); la explicación angélica "lo que ha sido engendrado en ella es del Espíritu Santo" (Mat. 1:20c); las palabras "no la conoció hasta que ella dio a luz un hijo" (Mat. 1:25a); la pregunta de María: "¿Cómo será esto? Porque yo no conozco varón" (Luc. 1:34); y la respuesta del ángel: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" (Luc. 1:35b). Thomas David Boslooper (1923-) ha comentado: "La historia del nacimiento de Jesús de María se destaca por su prístina simplicidad en medio de una constelación de relatos que introducen a Mateo y Lucas."[26] Se torna ahora necesario preguntar cómo los diversos métodos de crítica bíblica han interpretado estos pasajes.

1. La Crítica Textual

a. La Crítica Textual no ofrece ninguna evidencia significativa de la existencia de variantes textuales en Mateo 1:18-25 y Lucas 1:26-38. Agnes Smith Lewis (1843?-1926) descubrió en 1892 el texto sinaítico sirio de Mateo que en 1:16 dice: "Jacob engendró a José; José, con el cual estaba desposada María la virgen, engendró a Jesús, llamado el Cristo." Lewis interpretó este texto como referido a la "posición social" de Jesús.[27] F. Pierce Ramsay sostuvo que "engendró" significaba que "llegó a ser el padre legal de", basando su interpretación en parte en lo que se había dicho de Joaquín (Jer. 22:30; 1 Crón. 3:17).[28]

b. ¿Es posible que estos pasajes hayan estado enteramente ausentes de los primeros manuscritos o de las primeras versiones de los Evangelios de Mateo y/o Lucas? James Orr preguntó a comienzos del presente siglo:

> ¿Existe un solo manuscrito intacto de los Evangelios —sea más o menos antiguo— en el cual falten estos capítulos de Mateo y Lucas? *No existe instancia alguna de ello.* ¿Están estas secciones ausentes de alguna de las versiones [antiguas]? De acuerdo con la evidencia con la que contamos — no.[29]

[25] Ver abajo, II, D, 4. Raymond Edward Brown, S.S., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist Press, 1973), p. 27, ha definido "la concepción virginal" como "la creencia de que Jesús fue concebido en la matriz de una virgen sin la intervención de un padre humano, es decir, sin semen masculino".
[26] *The Virgin Birth* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), p. 19.
[27] Ibíd., pp. 214-16.
[28] *The Virgin Birth: A Study of the Argument, for and against* (New York: Fleming H. Revell Company, 1926), p. 51.
[29] *The Virgin Birth of Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1907), p. 40.

Según Epifanio (c. 315-403), el relato de la concepción virginal no aparecía en el Evangelio según los Ebionitas, pues Mateo 1 y 2 aparentemente fue omitido de ese Evangelio.[30] Sabemos que los ebionitas rechazaban la doctrina de la concepción virginal de Jesús. Tampoco aparecía el relato de Lucas correspondiente en el Evangelio de Lucas reducido ofrecido por Marción, quien propuso el advenimiento de Jesús en una cristofanía en Capernaúm. La versión del Evangelio de Lucas de Marción omitía muchos otros pasajes que se encuentran en el libro canónico.[31] El Evangelio según los Hebreos, sin embargo, aparentemente se refirió a la venida desde el cielo de Miguel, llamado María, a quien se le encargó el cuidado del Cristo.[32] Boslooper ha concluido: "La Crítica Textual ha establecido la integridad de la perícopa del nacimiento virginal en el presente marco canónico".[33]

2. La Crítica Literaria

a. Entre las variaciones que presentan ambos relatos está el hecho de que "Mateo no menciona la anterior residencia de José y María en Nazaret, y habla como si hubieran ido a Nazaret por primera vez después del nacimiento de Jesús" [ver Mat. 2:23]. Tales variaciones justifican la conclusión de que se trata de dos relatos independientes que "en realidad se corroboran y suplementan notablemente".[34]

b. James Orr pormenorizó doce elementos que tienen en común ambos relatos:

1) Jesús nació en los últimos días del reino de Herodes: Mateo 2:1, 13; Lucas 1:5.
2) Fue concebido por el Espíritu Santo: Mateo 1:18, 20; Lucas 1:35.
3) Su madre era una virgen: Mateo 1:18; Lucas 1:27, 34.
4) Estaba desposada con José: Mateo 1:18; Lucas 1:27; 2:5.
5) José era de la casa y del linaje de David: Mateo 1:16, 20; Lucas 1:27; 2:4.
6) Jesús nació en Belén: Mateo 2:1; Lucas 2:4, 6.
7) Fue llamado Jesús por iniciativa divina: Mateo 1:21; Lucas 1:31.
8) Se declaró que era un Salvador: Mateo 1:21; Lucas 2:11.
9) José conoció de antemano la condición de María y su causa: Mateo 1:18-20; Lucas 2:5.
10) No obstante, se casó con María y asumió plena responsabilidad paternal por su hijo —actuó desde el principio *in loco parentis* de Jesús—: Mateo 1:20, 24, 25; Lucas 2:5 ss.
11) La anunciación y el nacimiento fueron acompañados por revelaciones y visiones: Mateo 1:20, etc.; Lucas 1:27, 28, etc.

[30] *Haereses* 30.13.2-6, citado por Edgar Hennecke y Wilhelm Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, trad. A. J. B. Higgins et al., ed. R. McL. Wilson, 2 tomos (London: Lutterworth Press; Philadelphia: Westminster Press, 1963, 1966), 1:156-57.
[31] Blackman, *Marcion and His Influence*, pp. 45-47.
[32] Extracto de un discurso atribuido a Cirilo de Jerusalén, citado por Hennecke y Scheemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, 1:163.
[33] *The Virgin Birth*, p. 218.
[34] Orr, *The Virgin Birth of Christ*, p. 34.

12) Después del nacimiento de Jesús, José y María vivieron en Nazaret: Mateo 2:23; Lucas 2:39.[35]

La Crítica Literaria no plantea ningún problema importante en relación con la concepción virginal de Jesús, salvo en los casos en que se da por sentado que los relatos no son históricos.

3. La Crítica de las Formas

Martin Dibelius clasificó los relatos acerca de la concepción virginal como "leyendas". Definía la leyenda como "la historia de una persona santa cuyas obras y fe son de interés". No eran un "mito", es decir "una interacción multifacética entre personas mitológicas pero no humanas". Lucas 1:24-35 no fue un agregado a la leyenda. Ambos pasajes eran "una agregado a la predicación cristiana" y "una excrecencia posterior surgida de una creciente cristología".[36] Sin embargo, Harris Lachlan MacNeill (1871-?) clasificó los pasajes acerca de la concepción virginal como "*mythos* en el sentido clásico de la palabra, denotando un material histórico en el cual o en torno al cual la fantasía y la imaginación han tejido hasta cierto punto materiales legendarios". Pero insistió en "que su carácter mítico no los excluye completamente de la esfera de la historia". Lucas 1 y 2 "es el resultado de la vida y de la fe de una comunidad religiosa más que la expresión de un individuo" y la comunidad probablemente era judía mesiánica antes que "claramente... cristiana".[37] Paul Sevier Minear (1906-), utilizando tres categorías, describió cómo la iglesia primitiva le fue dando forma a los pasajes referidos a la concepción virginal: *Sitz im Leben* ("situación de vida"); *Sitz im Glauben* ("situación de fe"); y *Sitz im Loben* ("situación de adoración").[38] ¿Dónde, en la Crítica de las Formas, ha de trazarse la línea entre lo auténtico e histórico por un lado y lo legendario y mítico por el otro? En un tono más positivo, Boslooper ha concluido: "La Crítica de las Formas ha establecido la independencia textual original del relato de la concepción milagrosa de Jesús de los relatos circundantes acerca de su infancia." Uniendo esta afirmación con los resultados de la Crítica Textual, afirmó que ambos "vistos en conjunto dan a entender que una sola persona fue la responsable del producto final".[39]

Raymond Edward Brown, S.S. (1928-), ha entendido la concepción virginal de Jesús como "uno de los pocos puntos sobre los cuales [Mateo y Lucas]

[35] Ibíd., pp. 36-37.
[36] Boslooper, *The Virgin Birth*, pp. 207-10, basado en Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trad. Bertram Lee Woolf (New York: Charles Scribner's Sons, 1935); ídem, *Jungfrauensohn und Krippenkind: Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium* (Heidelberg: C. Winter, 1932); ídem, *Jesus*, trad. Charles B. Hedrick and Frederick C. Grant (Philadelphia: Westminster Press, 1949).
[37] Boslooper, *The Virgin Birth*, pp. 210-12, basado sobre MacNeill, "The Sitz im Leben of Luke 1:5-2:20", *Journal of Biblical Literature* 65 (June 1946): 123-30.
[38] Boslooper, *The Virgin Birth*, pp. 212-14, basado sobre Minear, "The Interpreter and the Birth Narratives", en *Symbolae Biblicae Upsalienses, Supplementhäften Till Svensk Exegetisk Arsbok*, 13 (1950).
[39] Boslooper, *The Virgin Birth*, p. 218.

están de acuerdo" y ha utilizado este factor para argumentar que la tradición de la concepción virginal "fue anterior a ambos relatos".[40]

4. La Crítica de la Redacción

A comienzos de este siglo, Adolf Harnack y Firmin Nicolardot propusieron la teoría de que Lucas 1:34, 35 "puede ser explicado como el punto de coyuntura entre tradiciones originalmente individuales, es decir, que el relato es utilizado como puente entre dos tradiciones originalmente separadas".[41]

Algunos críticos durante el siglo XX han sostenido que el relato de la concepción virginal de Jesús en el Evangelio de Lucas no formaba parte del Evangelio original de Lucas. Este argumento no estaba basado en la evidencia de la Crítica Textual. Vincent Taylor, por ejemplo, llegó a la conclusión de que Mateo 1:18-25 y Lucas 1:26-38 "es una interpolación hecha por Lucas mismo en su propio material". [42]

La Crítica Textual no ha producido una evidencia sustancial de que Mateo 1:18-25 y Lucas 1:26-38 no estaban incluidos en el texto original de Mateo y Lucas. La Crítica Literaria, cuando se emplea sin presuposiciones ajenas, no presenta mayores problemas en el caso de estos relatos. Los análisis de estos pasajes por parte de los críticos de las formas y de la redacción son de talante altamente conjetural, y sus conclusiones no pueden ser comprobadas aunque tampoco puedan ser finalmente refutadas.

B. LA HISTORIA DE LAS DOCTRINAS CRISTIANAS

Los estudios teológicos todavía no han producido una historia completa de la doctrina de la concepción virginal de Jesucristo. Hans von Campenhausen estudió la fase patrística,[43] y Thomas D. Boslooper ha investigado numerosos aspectos de los períodos patrístico, posreforma y moderno.[44]

1. La era patrística

En relación con los siglos II y III, Boslooper ha comentado:

> Desde Ignacio hasta Orígenes, el nacimiento virginal estuvo en el centro de la controversia de la iglesia con el mundo no cristiano. Los cristianos pugnaron con los judíos acerca de la relación del nacimiento virginal con el Antiguo Testamento. Con los gentiles llevaron a cabo una discusión acerca de la relación del nacimiento virginal con sus aparentes analogías en otras tradiciones religiosas.[45]

[40] *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, p. 53.
[41] Boslooper, *The Virgin Birth*, p. 218, basado sobre von Harnack, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, trad. J. R. Wilkinson, New Testament Studies, vol. 3 (New York: G. P. Putnam's Sons, 1911), pp. 153-56; y Nicolardot, *Les procédes de rédaction des trois premiers évangélistes* (Paris: Fischbacer, 1908), pp. 169-70.
[42] Boslooper, *The Virgin Birth*, p. 216, basado sobre Taylor, *The Historical Evidence for the Virgin Birth* (Oxford: Clarendon Press, 1920), pp. 32-34.
[43] *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, trad. Frank Clarke, Studies in Historical Theology, núm. 2 (London: SCM Press, 1964).
[44] *The Virgin Birth*, pp. 27-132.

Para la mayoría de los Padres de la iglesia la concepción virginal de Jesús se asociaba con su humanidad antes que con su divinidad. Según Campenhausen, Ignacio de Antioquía (c. 35-c. 107) trató el tema en un contexto doctrinal; Justino Mártir lo trató en un contexto apologético; e Ireneo lo trató en contextos tanto doctrinales como exegéticos.[46] Tertuliano afirmó: "Quien quiera ver a Jesús el Hijo de David debe creer en él por medio del nacimiento virginal".[47]

2. El período medieval

En el medioevo occidental esta doctrina, fortalecida por la elevación de la virginidad por sobre el matrimonio, "sirvió como el primer peldaño de la escalera que llevó a la iglesia a las cumbres de la teología mariana especulativa". Una doctrina de María "y un cuerpo de literatura extracanónica que la apoyaba se desarrollaron simultáneamente."[48]

3. Las eras de la Reforma y posreforma

Boslooper ha interpretado la concepción virginal "como una de las barreras" que separaron a los sobrenaturalistas de los naturalistas dentro del protestantismo.[49] Sin embargo, pareciera que el rechazo naturalista de la concepción virginal tuvo poco eco hasta la época de la Ilustración, cuando el rechazo de los milagros llevó inevitablemente al repudio de la concepción virginal.

4. La era moderna

Las diversas respuestas ofrecidas por los naturalistas y los sobrenaturalistas predominaron en el protestantismo de los siglos XIX y XX. El rechazo por parte de la Ilustración llegó a su apogeo en la obra de Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851), quien identificó al Espíritu Santo con la imaginación de María y sostuvo que un hombre fanático —no un ángel— llamado Gabriel dejó encinta a María. Manuel Kant, G. W. F. Hegel, F. D. E. Schleiermacher y Albrecht Ritschl rechazaron la historicidad de la concepción virginal e intentaron enfatizar más bien el significado de la historia. David Friedrich Strauss (1808-74) clasificó los relatos acerca de la concepción/del nacimiento como "mitos" y por ende como no históricos, y empleó

[45] Ibíd., p. 19.
[46] *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, pp. 29-46.
[47] *Marcionem*, 4.36.
[48] Boslooper, *The Virgin Birth*, p. 19.
[49] Ibíd.

las genealogías de Mateo y Lucas como pruebas de su falta de historicidad, argumentando que originalmente habían sido desarrolladas para defender la idea de que Jesús fue "un hombre engendrado naturalmente".[50] Hermman Olshausen (1796-1839), Johann Peter Lange (1802-82), Bernhard Weiss (1827-1918), E. de Pressensé (1824-91), A. M. Fairbairn, James Orr, John Gresham Machen y Archibald Thomas Robertson (1863-1934) han ofrecido análisis y defensas de la concepción virginal.[51]

C. PRINCIPALES OBJECIONES

A continuación consideraremos en detalle diez importantes objeciones a la doctrina de la concepción virginal de Jesucristo.

1. El silencio de los demás autores del Nuevo Testamento

Se ha notado que la concepción virginal no fue mencionada por ningún autor neotestamentario salvo Mateo y Lucas,[52] y se ha aseverado que este tema no formaba parte del *kerygma* (predicación apostólica).[53] Con respecto a la segunda afirmación puede decirse que es posible que algunos de los primeros discípulos de Jesús no hayan sabido cómo había sido concebido. También es posible que haya existido una reticencia natural que bloqueaba la discusión de este hecho mientras María todavía vivía. Su ausencia del *kerygma* no es prueba de la falta de historicidad de diversos aspectos de la vida y del ministerio de Jesús; véase por ejemplo su bautismo y su transfiguración, que no figuran como parte en el *kerygma* tal como se lo deriva de los Hechos de los Apóstoles. Tampoco puede afirmarse que el supuesto silencio de Marcos, Juan, Pablo y otros sea un argumento contundente. Mateo escribe que la gente de Nazaret preguntó: "¿No es éste el hijo del carpintero?" (13:55a), mientras que Marcos registró las palabras como sigue: "¿No es éste el carpintero, hijo de María...?" (6:3a). La concepción virginal posiblemente haya inspirado el lenguaje utilizado en Juan 1:12, 13 relativo al nuevo nacimiento de los creyentes.[54] Romanos 1:3, 4 puede significar que Jesús tuvo dos orígenes y no simplemente que tuvo dos naturalezas. Richard Joseph Cooke (1853-1931) sostuvo que la iglesia en Jerusalén supo de la concepción virginal en el período posterior a Pentecostés, siendo María su probable fuente, que Pablo, dada sus visitas a la iglesia y su estrecha colaboración con Lucas, también estaba enterado de ella, y que su silencio probablemente se explique ya sea porque la concepción virginal no era relevante a los temas de sus epístolas o a raíz de su prudencia al tratar con gentiles convertidos que estaban empapados de historias paganas acerca de los héroes nacidos de los dioses y de madres humanas.[55] El argumento desde el silencio también fue refutado por William Evans, quien citó la falta de referencias a Dios en el libro de Ester.[56]

2. Consecuencia de la interpretación judía helenística de Isaías 7:14

Adolf Harnack propuso una tesis según la cual los relatos de Mateo y Lucas no señalaban un hecho real, sino que se podían explicar como un desarrollo a partir de una interpretación de Isaías 7:14 sostenida por los judíos helenísticos de Palestina.[57] Esta tesis se confronta con el problema del significado del sustantivo hebreo *'almah*, que generalmente significa "mujer joven" y su traducción en la Septuaginta con la palabra griega *parthenos*, que generalmente se traduce como "virgen". Según Alfred Edersheim,[58] los judíos de la sinagoga no consideraban que Isaías 7:14 fuera un texto mesiánico. No es probable que Isaías 7:14 se haya tornado el punto de partida de un relato acerca de la concepción virginal de Jesús sin que tal concepción estuviera fundamentada en los hechos. Por el contrario, el hecho conocer la historia de la concepción virginal puede haber llevado a que los cristianos interpretaran a Isaías 7:14 como una profecía referida a la concepción virginal. Johannes Weiss también citó la idea ebionita de que Jesús fue engendrado en su bautismo en cumplimiento del Salmo 2:7.[59]

3. Su rechazo por parte de algunos grupos y maestros del siglo II

Un argumento en contra de la autenticidad de la concepción virginal de Jesús ha sido el hecho de que haya sido rechazada por los ebionitas, por algunos de los gnósticos del siglo II tales como Cerinto, y por Marción. En contraposición a tal postura pueden citarse el Credo Apostólico y numerosos Padres de la iglesia tales como Ignacio de Antioquía, Justino Mártir, Ireneo y Tertuliano. Además, como ha notado Emil Brunner,[60] Arrio y los otros herejes de la edad patrística aceptaban la concepción virginal de Jesús, y sin embargo defender esa doctrina no garantizó la ortodoxia plena de ellos.

4. Su derivación de historias paganas análogas acerca de héroes o dioses nacidos sin un padre humano

Algunos autores han sostenido que los relatos en Mateo y Lucas fueron el resultado de préstamos de supuestas historias paganas análogas según las

[50] Ibíd., pp. 87-99, esp. 97.
[51] Ibíd., pp. 113-32. Según Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, pp. 22-27, la Iglesia Católica Romana se caracteriza por "la unanimidad con respecto a la historicidad de la concepción virginal de Jesús entendida como algo incuestionable" antes del Concilio Vaticano II, pero a partir de ese Concilio, especialmente en Holanda, han incrementado las dudas con respecto a su historicidad.
[52] Emil Brunner, *The Mediator*, pp. 323-34.
[53] Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 354.
[54] Wilbert Francis Howard, *Christianity according to St. John* (London: Duckworth, 1943), pp. 66-67, se refiere a una variante textual conocida por Agustín.
[55] *Did Paul Know of the Virgin Birth? An Historical Study* (New York: Macmillan, 1926).
[56] *Why I Believe in the Virgin Birth of Jesus Christ* (Los Angeles: Biola Book Room, 1924), p. 21.
[57] *New Testament Studies*, vol. 3, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, pp. 145-49.
[58] *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 1:157 (cont. de la n. 3).
[59] *The History of Primitive Christianity*, comp. Rudolf Knopf, trad. por cuatro pers., ed. Frederick C. Grant, 2 tomos (New York: Wilson-Erickson, Inc., 1937), 2:736-37.
[60] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 354-55.

cuales diversos héroes o dioses nacieron sin tener un padre humano. Dos preguntas surgen en torno a tal explicación: ¿Se trata de una analogía exacta? ¿Es probable que los primeros cristianos hayan hecho uso de tal préstamo? El vil carácter de la mitología griega y romana y la naturaleza no histórica de los mitos se oponen a esta teoría. Se han hecho esfuerzos por descubrir analogías en las religiones budistas, krishna, zoroástrica, mitraica, egipcia y grecorromana.[61] En ninguno de estos casos tenemos un verdadero paralelo de la concepción virginal de Jesús. Las supuestas analogías "consistentemente involucran un tipo de *hieros gamos* en el cual un macho divino, en forma humana u otra, deja encinta a una mujer ya sea por medio de una relación sexual normal o por alguna otra forma de penetración".[62] La historia cristiana dista de esto no solamente en virtud de la "personalidad" y de las "enseñanzas" únicas de Jesús, sino también porque su concepción y nacimiento tomaron lugar "sin antropomorfismos, sensualidad o indicaciones de una moral irregular".[63] Boslooper ha subrayado enfáticamente que la doctrina de la concepción virginal es un testimonio de la validez del matrimonio monogámico.[64] Además, dado el fuerte rechazo judío a los gentiles y sus costumbres, es impensable que los judíos cristianos devotos hayan hecho uso de un mito pagano y lo hayan incorporado a sus afirmaciones relativas al Mesías judío.

5. Una invención posbíblica que apoya la creciente mariología

William Grayson Birch (190?-) ha sostenido que la concepción virginal de Jesús no se halla en las Escrituras canónicas, que tuvo su origen en siglos posteriores como una creencia que apoyaba el desarrollo de la mariología —doctrina que Birch denomina "idolatría"— y que por ende fue agregada a los credos cristianos, y que debe ser rechazada hoy y quitada de los credos y de las confesiones de fe.[65] Esta tesis pasa por alto toda la evidencia provista por las críticas textual y literaria. Además, su contención quizá pueda aplicarse al dogma católico romano de la perpetua virginidad de María, pero no a la concepción virginal de Jesús.

6. Una substitución de la enseñanza original según la cual Jesús tenía una "doble paternidad", es decir, era Hijo de Dios y de José

William E. Phipps (1930-) recientemente ha propuesto la teoría de que la paternidad de Jesús originalmente fue vista como una "doble paternidad", queriendo decir que tanto José como Dios fueron de alguna manera su Padre. Ha hallado la "doble paternidad" en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que atribuyen ciertos nacimientos tanto a Yahvé como a padres humanos: Caín (Gén. 4:1); Isaac (Gén. 21:1-4); Rubén (Gén. 29:31, 32); José (Gén. 30:22-24); y Obed (Rut 4:13). Según Phipps, en el transcurso del siglo II

61 Boslooper, *The Virgin Birth*, pp. 135-86.
62 Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, p. 62.
63 Boslooper, *The Virgin Birth*, pp. 228, 185.
64 Ibíd., pp. 186, 234-36.
65 *Mary and the Virgin Birth Error* (Berne, Indiana: Publishers Printing House, Inc., 1966), esp. p. 168.

la concepción virginal tomó el lugar de un relato más primitivo acerca de la doble paternidad. Lucas 1:34 y 3:32 se oponen a la teoría de Phipps, y por eso éste se ve forzado a afirmar que son interpolaciones; de la misma manera señala que el relato de Mateo fue ampliado.[66] Los relatos de Mateo y Lucas claramente describen algo que no involucró una doble paternidad; solamente puede dejarse de lado su clara enseñanza si se recurre a suposiciones subjetivas acerca de interpolaciones y de una supuesta "doble paternidad" primitiva.

7. Una violación no científica de la ley natural

Especialmente durante los siglos XIX y XX se ha sostenido que el relato acerca de la concepción virginal de Jesús afirma que ocurrió algo que hubiera sido una violación de la ley natural y de los procesos biológicos comunes. Hubiera violado la repetición que se requiere para aplicar el método científico. Así, lo que es visto por los naturalistas como un hecho carente de fundamento científico debe rechazarse por ser imposible. L. Harold DeWolf, quien no era un defensor de la doctrina de la concepción virginal de Jesús, afirmó que con relación al problema del nacimiento de Jesús de un virgen, "el punto en cuestión para un teísta no es la limitación del poder de Dios sino la evidencia histórica".[67] Además, existe el hecho de la partenogénesis animal, la cual fue vista inclusive por Agustín como una analogía de la concepción virginal. En la embriología contemporánea se está experimentando con la posibilidad de la reproducción asexual.[68]

8. Una contradicción a la encarnación del Hijo de Dios preexistente

Wolfhart Pannenberg ha concluido que la "leyenda" acerca de la concepción virginal "es irreconciliablemente contradictoria a la cristología de la encarnación del Hijo de Dios preexistente que se encuentra en Pablo y Juan". Pablo y Juan habrían enseñado que el Hijo de Dios preexistente ya se había "unido al hombre Jesús". Pannenberg agrega: "La filiación no puede consistir de la preexistencia y simultáneamente tener su origen solamente en la procreación divina de Jesús en María."[69] Brown ha señalado que la posición de Pannenberg descansa sobre la suposición crítica contemporánea de que la cristología del Nuevo Testamento "se desarrolló hacia atrás", comenzando con la fe en la segunda venida, pasando por la resurrección de Jesús y de allí a su ministerio público. Según Brown, puede encontrarse una respuesta a Pannenberg en el hecho de que "la iglesia posterior de hecho reconcilió" la preexistencia y la concepción virginal "estableciendo una secuencia por la

66 *Paul against Supernaturalism: The Growth of the Miraculous in Christianity* (New York: Philosophical Library, 1987), pp. 45-71.
67 *A Theology of the Living Church*, p. 231.
68 Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, p. 29, n. 35; Orígenes, *Contra Celsum*, 1.37.
69 *Jesus — God and Man*, p. 143.

cual la Palabra o el Hijo preexistente se encarnó en la matriz de la virgen María y se hizo hombre".[70]

9. Una mentira, puesto que Jesús fue concebido por un padre humano fuera del matrimonio

Algunas teólogas feministas radicales han adoptado la idea de que la concepción de Jesús fue ilegítima, haciendo revivir una idea cuyas raíces llegan por lo menos hasta Celso en el siglo II. Mary Daly ha rechazado los dogmas católicos relativos a Jesús y María, argumentando que en ellos María es totalmente pasiva, en contraposición al activismo femenino inherente a la partenogénesis. Por ende, María "es representada/traicionada como la Víctima Violada Total — un pálido símbolo derivado que disfraza a la Diosa conquistada". Daly sugirió entonces que se trataba de "una violación de la mente/del espíritu" que hizo innecesaria la violación física.[71] Jane Schaberg (1938-) ha aceptado como válida la tradición según la cual Jesús fue un hijo ilegítimo. María no debe ser vista como una diosa sino "como una mujer que necesita a una Diosa... una mujer que vemos a nuestro nivel, no que está por sobre nosotros". "Representa a los oprimidos que han sido liberados."

> María es una mujer que tiene acceso a lo sagrado por fuera de la familia patriarcal y su control. La concepción ilegítima resulta una gracia, no una desgracia, un orden dentro del desorden.[72]

Debe notarse que estas feministas católicas han rechazado los dogmas mariológicos y no solamente la concepción virginal de Jesús. Desean utilizar la María reinterpretada en su teología de la liberación. Con respecto a la concepción virginal se debe elegir entre la línea de críticos a partir de Celso y el testimonio de Mateo, Lucas y numerosos Padres de la iglesia.

10. Una idea docética

Durante el siglo XX ciertos teólogos protestantes han sostenido que la doctrina de la concepción virginal de Jesús es una idea docética. Según Emil Brunner, Jesús, para poder ser plenamente humano, tiene que haber nacido de la misma manera en que lo es todo ser humano.[73] Según Nels F. S. Ferré, la concepción virginal "posiblemente excluya una plena doctrina de la encarnación" y si se abusa de ella, puede "destruir la afirmación central de la encarnación".[74] Pero ¿acaso Jesús no vivió (sin pecado) de un modo diferente al de todos los demás seres humanos? Además, ¿acaso su muerte (por los pecados de la humanidad) no fue algo distinta al modo y al significado de la

[70] *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, pp. 43-45.
[71] *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978), pp. 83-85.
[72] *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper and Row, 1987), esp. pp. 195-99.
[73] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 355.
[74] *Christ and the Christian* (New York: Harper and Bros., 1958), pp. 100. 216.

muerte de los demás seres humanos, sin dejar de ser plenamente humano en su muerte? ¿Por qué, entonces, no puede haber sido distinto en su concepción?

D. LA FORMULACION SISTEMATICA

1. La concepción virginal y la encarnación

La concepción virginal tiene un papel auxiliar o modal en relación con la encarnación de la Palabra o del Hijo de Dios. Es el método divinamente dispuesto de la encarnación de Dios en Jesucristo, o "un indicación esencial, histórica de la encarnación".[75] Indudablemente, hubiera sido posible para Dios elegir y poner en práctica otro método, pero es difícil imaginar un método más apropiado para la encarnación. Para ser el Redentor de la humanidad Jesús tuvo que identificarse con los seres humanos y al mismo tiempo trascender la raza humana. Así, fue engendrado apropiadamente del Espíritu Santo y nacido de una mujer.[76] Douglas Allen Edwards, C.R. (1893-1953), declaró que si no hubiera sido por la tradición de la concepción virginal "es extremadamente improbable que la doctrina de la encarnación habría ganado una morada permanente en la mente humana".[77] El argumento de que ambas son mutua y absolutamente necesarias probablemente haya tenido sus raíces en Tertuliano.[78] W. T. Conner predijo que "finalmente las ideas de la encarnación y del nacimiento virginal permanecerán juntas o caerán juntas".[79] Según Carl F. H. Henry, la concepción virginal demuestra que "la obra de la encarnación y la reconciliación involucra un acto definido de intervención por parte de Dios mismo". De hecho, una "nueva creación" fue posible aun dentro del "viejo orden". "Al excluirse el varón se torna claro que lo que ha de hacerse no puede ser hecho por el hombre..."[80] Para Otto Alfred Wilhelm Piper (1891-1982) "es solamente por medio del nacimiento virginal como acto decisivo de la historia sagrada que se nos permite entender el modo por el cual Dios trae la consumación de su plan redentor, esto es, por medio del hecho puntual del ministerio de Jesús, antes que por medio de una serie de encarnaciones como es el caso por ejemplo del budismo".[81]

2. La concepción virginal y las dos naturalezas de Jesucristo

Por un lado, los primeros Padres de la iglesia consideraban la concepción virginal de Jesús como evidencia de su verdadera y plena humanidad, y así servía para responder a las enseñanzas del ebionismo, docetismo, marcionismo y gnosticismo.[82] Por el otro lado, en el protestantismo del siglo XX, espe-

[75] Carl F. H. Henry, "Our Lord's Virgen Birth", *Christianity Today* 4 (7 December 1959): 20.
[76] Conner, *La Revelación y Dios*, p. 204.
[77] *The Virgin Birth in History and Faith*, p. 25.
[78] *Adversus Marcionem*, 4.10.
[79] *La Revelación y Dios*, p. 204.
[80] "Our Lord's Virgin Birth", p. 20.
[81] "The Virgin Birth: The Meaning of the Gospel Accounts", *Interpretation* 18 (April 1964): 148.
[82] Orr, *The Virgin Birth of Christ*, pp. 136-50, 185-86; Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology*

cialmente en los Estados Unidos de América bajo el impacto de la controversia modernista-fundamentalista, la concepción virginal ha sido interpretada como una prueba o un hecho importante relevante a la divinidad de Jesús.[83]

3. La concepción virginal y la impecabilidad de Jesús

Los teólogos cristianos generalmente han afirmado que la concepción virginal fue el método por el cual Dios trascendió el pecado original o la depravación humana, en la persona y en la vida de Jesús.[84] James Orr declaró que "comúnmente en la práctica la fe en el nacimiento milagroso y la fe en la falta de pecado de Jesús dependen una de la otra".[85] Sin embargo, surge un problema si se les atribuye una relación absoluta de causa y efecto a la concepción virginal y la impecabilidad de Jesús. Previamente evaluamos este peligro.[86] Asimismo, "la ciencia de la genética ha descubierto que los rasgos hereditarios provienen de la madre así como del padre".[87] El rechazo de la concepción virginal por parte de tales teólogos del siglo XX como Emil Brunner, Nels Ferré y Paul Tillich se debió en parte a que presuponían que el lazo entre la concepción virginal y la falta de pecado era parte esencial de la idea de la concepción virginal.[88]

4. La "concepción virginal" en vez del "nacimiento virginal"

Dale Moody tuvo razón en 1953 al señalar que para los teólogos protestantes, hablar del "nacimiento virginal" es elegir una expresión inapropiada, pues el milagro tuvo que ver con la concepción y no con el nacimiento en sí.[89] Solamente en el caso de los teólogos católicos romanos, con su dogma de la virginidad perpetua de María, según la cual María fue virgen antes, durante y después del parto,[90] se justifica la expresión "nacimiento virginal". A pesar de que algunas personas seguramente confudirán la "concepción virginal" con el dogma católico romano de la Inmaculada Concepción de María, la expresión merece ser utilizada consistente y claramente.

5. La concepción virginal y los dogmas católicos romanos

La concepción virginal de Jesús es la doctrina según la cual la concepción de Jesús involucró la participación del Espíritu Santo y de María sin la activi-

of the Ancient Church, pp. 21-24.
83 J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper and Bros., 1930), pp. 387-91.
84 Por ejemplo, Conner, *La Revelación y Dios*, p.
85 *The Virgin Birth of Christ*, p. 192.
86 Ver cap. 41, III, B, 3.
87 Edward John Carnell, "The Virgin Birth of Christ", *Christianity Today* 4 (7 December 1959): 9.
88 Boslooper, *The Virgin Birth*, p. 20, basado sobre Brunner, *The Mediator*, pp. 322-27; Ferré, *The Sun and the Umbrella* (New York: Harper and Bros., 1953), pp. 28-29; y Tillich, *Systematic Theology*, 2:126-27, 149.
89 "On the Virgin Birth of Jesus Christ", *Review and Expositor* 50 (October 1953): 453-62.
90 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 203-7.

dad de un ser humano varón. En las palabras del Antiguo Símbolo Romano, Jesus fue *"qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine"*.[91] Por el otro lado, la Inmaculada Concepción de María es el dogma católico romano según el cual María, la madre de Jesús, en el momento de su propia concepción fue eximida singularmente del pecado original a partir del momento de esa concepción. Este dogma fue definido por el papa Pío IX, sin un concilio, en su *Ineffabilis Deus* de 1854. Asimismo, la perpetua virginidad de María es el dogma católico romano mucho más antiguo según el cual María antes y después del nacimiento de Jesús continuó virgen y no tuvo otros hijos. Las menciones en el Nuevo Testamento de los "hermanos" de Jesús se explican como referencias a los hijos de José por un matrimonio anterior o a los primos de Jesús. Esta enseñanza fue rechazada por Tertuliano, Jovinio y Helvidio pero defendida por Ambrosio, Jerónimo y Agustín de Hipona. El Concilio de Constantinopla (553) le otorgó a María el título de "virgen perpetua" *(aeiparthenos)*.

6. La concepción virginal: ¿Mítica o histórica?

Respecto al problema de si la concepción virginal debe considerarse mítica o histórica, Orr, Machen, Piper y Douglas Edwards han defendido su historicidad en contra de numerosos críticos y teólogos de los siglos XIX y XX, incluyendo a Boslooper. Tanto los católicos romanos como los protestantes han sido criticados por Boslooper por "insistir sobre la literal historicidad" de los relatos acerca de la concepción virginal, pues tal insistencia aleja "el origen de Jesús del contexto de la historia". Para Boslooper, los defensores de la historicidad "simplemente están admitiendo que piensan míticamente".[92] No obstante, Boslooper nunca responde a la pregunta última: ¿Fue concebido Jesús milagrosamente por la virgen María sin un padre humano? ¿Ocurrió? Boslooper parece hacer de la concepción virginal un artificio para enseñarle por medio de un mito ciertas verdades cristianas a "la mentalidad primitiva" del primer siglo.[93] Al hacerlo ha deshistorizado la concepción virginal de Jesús.

7. La concepción virginal y la fe cristiana

Especialmente los más fervorosos defensores de la doctrina de la concepción virginal de Jesús han preguntado con frecuencia si se puede ser cristiano sin tener un conocimiento definido y una aceptación consciente de la concepción virginal como un aspecto de la verdad cristiana. En respuesta a esta pregunta puede sostenerse que alguien bien puede llegar a ser cristiano sin tener en el momento de su conversión un entendimiento específico o claro o una aceptación consciente de la doctrina de la concepción virginal. Insistir en la necesidad absoluta de tal aceptación para poder convertirse a Jesucristo significaría dudar seriamente de muchas conversiones ocurridas en la niñez

91 Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 91, 102, 146-48, 173.
92 *The Virgin Birth*, pp. 20, 233.
93 Ibíd., pp. 232-33.

o en la adolescencia. Por el otro lado, cuando un cristiano se informa acerca de las creencias cristianas básicas, debe confrontarse con la enseñanza histórica acerca de la concepción virginal y decidir si la quiere aceptar o rechazar y cómo la piensa interpretar. Es difícil entender por qué a la luz de la evidencia alguien querría rechazar la doctrina. Pero hacemos bien en dejar las cuestiones que tienen que ver con juicios definitivos en manos del Juez de la humanidad.

Durante el período moderno, la aceptación o el rechazo de la historicidad y de la doctrina de la concepción virginal de Jesús ha tendido a correlacionarse con las diferencias básicas entre la interpretación predominantemente sobrenaturalista o trascendente y la interpretación predominantemente naturalista o inmanente de la teología y cristología. Brown ha observado correctamente que "la negación de la concepción virginal ha favorecido más a menudo una cristología adopcionista más que una cristología preexistente".[94] Sin embargo, contrariamente a esta observación, algunos pensadores han defendido la encarnación mientras rechazaban la concepción virginal; tal fue el caso de Heinrich August Wilhelm Meyer[95] (1800-73) y de Emil Brunner.[96]

En este capítulo hemos examinado con cuidado diversas consideraciones bíblicas, históricas, apologéticas y doctrinales con el objeto de afirmar y clarificar la concepción virginal de Jesucristo.

[94] *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, p. 43, n. 58.
[95] *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*, 20 tomos, trad. y ed. William P. Dickson, Frederick Crombie, et. al. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1877-84), 1:65-67.
[96] *The Mediator*, pp. 322-27.

43

JESUS: ETERNAMENTE PREEXISTENTE Y PALABRA HECHA CARNE

Este capítulo constituirá un examen del concepto y del título "Palabra de Dios" referidos a Jesucristo, del concepto afín de la eterna preexistencia de la Palabra (o del Hijo) y del concepto emparentado con ambos de la encarnación de la Palabra de Dios. Previamente[1] identificamos y citamos los pasajes pertinentes a tres acepciones de la expresión "palabra de Dios" en el Nuevo Testamento (evangélica, cristológica y bíblica). A continuación interpretaremos la segunda acepción en mayor detalle, enfocando la persona de Jesucristo.

I. JESUCRISTO LA PALABRA DE DIOS

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO

Cuando el Antiguo Testamento declara que el único Dios habló y todo fue creado, se trata de un fenómeno único en el mundo antiguo. El hecho de que Dios hable es un rasgo trazado numerosas veces en el primer relato de la creación (Gén. 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29). "Por la palabra de Jehovah fueron hechos los cielos" (Sal. 33:6a). La palabra de Dios es enviada como mandamiento (Sal. 147:15) y se espera de ella que sea fructífera o productiva (Isa. 55:10, 11). La palabra de Dios fue enviada para salvar de la muerte (Sal. 107:20). ¿Fue hipostatizada o no la "Palabra" *(dabar)* de Dios o de Yahvé por los autores del Antiguo Testamento? Richardson sostuvo que originalmente *dabar* no se hipostatizaba.[2] Según Cullmann se llegó muy cerca de la personificación en Isaías 55:10, 11.[3] Ladd concluyó que tanto *dabar* como la "sabiduría" fueron "semihipostatizados" en el Antiguo Testamento.[4] ¿Fue el *dabar* de Dios la principal fuente del concepto juanino de la Palabra de Dios? Thomas Walter Manson (1893-1958) defendió enfáticamente esta posición,[5] pero Ladd advirtió que Manson posiblemente había "exagerado su posición".[6]

[1] Ver cap. 11, I.
[2] *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 160.
[3] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 294.
[4] *A Theology of the New Testament*, p. 240.
[5] *Studies in the Gospels and Epistles*, ed. Matthew Black (Manchester: University Press, 1962), p. 118.
[6] *A Theology of the New Testament*, p. 238.

B. LOS ESCRITOS INTERTESTAMENTARIOS

La Palabra personificada se descubre en Sabiduría de Salomón 18:15: "Tu palabra omnipotente, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, en medio de una tierra condenada al exterminio" (BJ).

Filón elaboró un claro concepto de la Palabra o Logos. Donald Guthrie (1916-92) ha notado cinco características de la doctrina de Filón. Para éste, la Palabra "no tiene una personalidad distintiva".[7] La preexistencia de la Palabra es incierta y poco clara. La Palabra no está asociada con la "luz" y la "vida". No "hay indicación alguna de que el *logos* pudiera hacerse carne". La Palabra "indudablemente tenía un papel mediador en superar la brecha entre el Dios trascendente y el mundo".[8] Según Ladd, la Palabra era tanto "el esquema original del mundo como el poder que le da forma".[9]

C. EL PENSAMIENTO HELENISTICO

Para Heráclito el *logos* era "el eterno principio del orden en el universo" en medio del cambio constante.[10] En el estoicismo el *logos* era "la ley suprema del mundo, que rige el universo a la par de estar presente en la razón humana".[11] Asimismo era el fundamento de la vida moral racional de la humanidad, de hecho "un fuego o vapor ardiente que todo lo penetra".[12] El platonismo concebía del *logos* impersonalmente, sin pensar que éste se involucraba en la humanidad o en la historia.[13] En la literatura hermética el *logos* era "la expresión activa de la mente de Dios".[14] En el gnosticismo el *logos* era una de las numerosas emanaciones enviadas "no para redimir al mundo sino para liberar a las almas de la luz de su enmarañamiento en el mundo oscuro y material".[15] C. H. Dodd favorecía el punto de vista según el cual el pensamiento helenístico era el principal trasfondo del concepto juanino de la Palabra.[16]

D. EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, "no se afirma que Jesús se haya referido a sí mismo como el *Logos*".[17] Juan "fue el único autor neotestamentario que describiera a Cristo como la Palabra de Dios".[18] "En el principio era el Verbo,

[7] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 290, 91dejó lugar para la posibilidad de que existiera en el pensamiento de Filón tanto el nivel personal como el impersonal.
[8] *New Testament Theology* (Leicester, U.K.; Downer's Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1981), pp. 322-23.
[9] Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 251.
[10] Ibíd., p. 238.
[11] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 289.
[12] Ladd, *A Theology of the New Testament*, pp. 251-52.
[13] Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 290.
[14] Ladd, *A Theology of the New Testament*, pp. 239-40.
[15] Goppelt, *A Theology of the New Testament*, 2:298.
[16] *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1953), pp. 263-82.
[17] Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 238.
[18] Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 159.

y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros... lleno de gracia y de verdad" (Juan 1:1, 14a, c). Juan escribió con "sorprendente originalidad",[19] pues no existía una analogía de esta idea en el mundo helenístico,[20] especialmente de su conjunción de la preexistencia y de la encarnación.[21] Puede que haya elegido el vocablo "Palabra" por razones apologéticas.[22] Parece haber presupuesto que sus lectores entenderían el término.[23] Los profetas de Israel habían sido los portadores de "la palabra del Señor" pero no eran en sí mismos la Palabra. Jesús no solamente habló la palabra de Dios; era la Palabra de Dios encarnada. W. G. Kümmel ha intepretado la "Palabra de vida" en 1 Juan 1:1 como referida al "discurso divino y humano",[24] pero Guthrie[25] y otros la han entendido como una referencia a Jesucristo. En Apocalipsis 19:13 "el Verbo de Dios" tiene el papel de conquistador y soberano. Richardson señaló que en los escritos juaninos la Palabra, juntamente con la sabiduría, "es la idea teológica dominante".[26]

E. LA ERA PATRISTICA

La doctrina de Cristo como Palabra de Dios floreció durante la edad patrística, especialmente entre los Padres griegos, para quienes era un importante vínculo con la cultura helenística.

F. LA ERA MODERNA

Jesús como Palabra de Dios ha tenido un papel menor en las afirmaciones cristianas populares acerca de Jesús, siendo usado menos frecuentemente que ciertos otros títulos, pero en las formulaciones cristológicas equilibradas ha seguido ocupando un lugar significativo.

II. JESUS, ETERNAMENTE PREEXISTENTE

Aquí será menester tratar en conjunto dos temas, a saber: la preexistencia de Jesucristo y la eternidad de Jesucristo; aunque pueden ser distinguidos, es preferible analizarlos juntos.

A. EL NUEVO TESTAMENTO

1. Los Evangelios sinópticos

¿Jesús sabía de su preexistencia? ¿La presuponía en su enseñanza?

[19] Ibíd., p. 162.
[20] Guthrie, *New Testament Theology*, p. 328.
[21] Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 241.
[22] Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 161.
[23] Kümmel, *The Theology of the New Testament*, p. 280.
[24] Ibíd., p. 278.
[25] *New Testament Theology*, p. 329.
[26] *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 165.

Ethelbert Stauffer sugirió que así fue. El argumento de Stauffer se fundamenta en la cita que hace Mateo del Salmo 78:2b: "Abriré mi boca con parábolas; publicaré cosas que han estado ocultas desde la fundación del mundo" (Mat. 13:35), afirmando que fue cumplida por medio de las parábolas de Jesús. Stauffer se basó asimismo en la referencia de Jesús al "reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo" (Mat. 25:34d).[27] H. R. Mackintosh, haciendo alusión a Mateo 11:25-27, afirmó que Jesús "habló expresamente de su vida pretemporal", pero este autor admitió que la conciencia de Jesús acerca de su preexistencia había sido una conciencia emergente.[28]

2. Las epístolas paulinas

Pablo enseñó claramente la preexistencia de Jesús, aunque no específicamente su preexistencia eterna. Kümmel pensaba que todas las referencias de Pablo a la preexistencia tenían un carácter contingente, salvo Colosenses 1:15-17a.[29] En 1 Corintios 8:6 Pablo aludió al papel de Cristo en la creación, y en 1 Corintios 10:4 a que había existido cuando Moisés. Su afirmación acerca del empobrecimiento de "nuestro Señor Jesucristo" (2 Cor. 8:9) necesariamente presuponía un estado anterior de riqueza. En Filipenses 2:6-8, el autodespojamiento de "Cristo Jesús" está asociado con su naturaleza divina y con la "igualdad con Dios" que precedió a su autovaciamiento. En Colosenses 1:15-17a el Apóstol presentó a Cristo como el agente de la creación y como el sustentador del orden creado.

3. La epístola a los Hebreos

La epístola a los Hebreos afirma la agencia del Hijo de Dios tanto en el momento de la creación (1:2c) como en su sostenimiento (1:3b). En 5:6, declara por medio de un cita del Salmo 110:4b la coeternidad de la filiación y del sumo sacerdocio.[30]

4. El Evangelio y la Primera epístola de Juan

Emil Brunner escribió: "La eterna filiación de Cristo solamente llega a ser el principal tema del mensaje cristiano en el Evangelio de Juan."[31] Las primeras palabras de este Evangelio son: "En el principio era el Verbo"(1:1a).

> Sería difícil poner en duda que el apóstol aquí quiere afirmar la eternidad absoluta del Logos... Cristo es, por ende, premundano... Todas las cosas tomaron existencia por medio de su agencia [1:3] pero él ya era en el principio.[32]

---

[27] *New Testament Theology,* p. 52.
[28] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ,* pp. 446, 29, 106.
[29] *The Theology of the New Testament,* p. 170.
[30] Wiley, *Christian Theology,* 2:173.
[31] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption,* p. 340.
[32] Stevens, *The Theology of the New Testament,* p. 581.

Jesús afirmó que había vivido antes de Abraham (8:58) y oró al Padre pidiendo la restauración de "la gloria que yo tenía en tu presencia antes que existiera el mundo" (17:5). Al interpretar "el Verbo de vida" (1 Jn. 1:1c) como una referencia a Jesucristo debemos notar que algunos intérpretes[33] piensan que la frase "desde el principio" (1:1a) alude al bautismo de Jesús y al llamamiento de sus primeros discípulos o al comienzo de la proclamación del evangelio de Cristo, mientras que otros[34] lo ven como una referencia a la eternidad o a la precreación.

B. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. La era patrística[35]

¿Acaso la iglesia primitiva no luchó contra el adopcionismo como una solución al problema de la identidad de Jesús? Algunos autores[36] descubren el planteo adopcionista en las páginas del Nuevo Testamento, mientras que otros[37] piensan que aparece recién en el siglo II d. de J.C. Afirmar que Jesús fue un ser humano al que en un momento dado el único Dios le otorgó una filia-ción adoptiva y juntamente con ella un rango semidivino significa negar la eterna preexistencia de Jesús. Consiguientemente era necesario rechazar el adopcionismo si había de afirmarse la preexistencia eterna de Jesús.

El sabelianismo no negaba la eterna preexistencia del Hijo pero pasó por alto las diferencias entre el Padre y el Hijo. No supo interpretar correctamente la frase: "...y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios" (Juan 1:1b, c).

El arrianismo fue un importante desafío a la eternidad y a la naturaleza divina de Jesús, aunque no a la preexistencia. Demostró que en sí misma la preexistencia no es una garantía de la eternidad ni de la divinidad.

2. La era moderna

Durante fines del siglo XIX se formularon en el protestantismo alemán varios rechazos de o alternativas a la preexistencia eterna personal de Jesucristo. Albrecht Ritschl, al alejarse de la trascendencia y acercarse a lo que percibía como valores religiosos, parecía no dejar lugar para el tipo de pre-

---

[33] Como ejemplo de lo primero, ver Raymond E. Brown, S.S., *The Epistles of John,* The Anchor Bible, vol. 30 (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, 1982), pp. 155-58; como ejemplos de lo segundo, ver J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles,* Harper's New Testament Commentaries (New York: Harper and Row, 1973), pp. 49-50; R. Alan Culpepper, *1 John, 2 John, 3 John, Knox Preaching Guides* (Atlanta: John Knox Press, 1985).
[34] Por ejemplo, Brooke Foss Westcott, *The Epistles of John* (3ra. ed.; Cambridge: Macmillan, 1892), p. 5; Alfred Plummer, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980; 1ra. publ. 1886), pp. 14-15; W. T. Conner, *The Epistles of John: Their Meaning and Message* (New York: Fleming H. Revell Company, 1929), p. 18; Curtis Vaughan, *1, 2, 3 John,* Bible Study Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1970), p. 20.
[35] Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption,* pp. 343-49.
[36] James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), pp. 33-46.
[37] Harnack, *History of Dogma,* 1:191-99; 3:20-32, 50 y Aloys Grillmeier, S.J., *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451),* trad. J. S. Bowden (New York: Sheed and Ward, 1965), pp. 63-64, 92, 182, 217, trazan sus orígenes a Hermas y al monarquianismo dinámico.

existencia personal que fue una condición esencial para que el Hijo se pudiera dar en amor por nosotros.[38] Hans Hinrich Wendt (1853-1928) temía que la preexistencia personal de Jesús llevaría inevitablemente al triteísmo, pero tal crítica olvida de tomar en cuenta los problemas relacionados con el término "persona".[39] Adolf Harnack buscó las raíces de la idea y pensó haberlas encontrado en el concepto de la preexistencia del Mesías en los apocalipsis judíos; creía que el uso apostólico del concepto era sincretista. No obstante, otros pensadores descubrieron pruebas de una creencia precristiana únicamente en "la preexistencia del *nombre* del Mesías".[40] Paul Lobstein (1850-1922) interpretó la preexistencia eterna como queriendo decir que el Hijo preexistió solamente en la mente del Padre como elegido o escogido por él.[41] Otto Pfleiderer (1839-1908) dejó lugar para la preexistencia pero solamente la de un "hombre 'espiritual' ".[42] Otto Kirn (1857-1911) hizo de la preexistencia un importante símbolo religioso ubicado en los límites de nuestro conocimiento; pero aun los símbolos apuntan a contenidos verdaderos.[43]

C. FORMULACION SISTEMATICA

1. La preexistencia eterna de Jesús como Hijo de Dios es un corolario necesario de su divinidad. Ha "constituido el semillero de toda la reflexión cristológica y trinitaria".[44] Aquellos que en la historia cristiana han negado su divinidad generalmente también han negado su preexistencia; como hemos notado, Arrio sí dejó lugar para una preexistencia creada, aunque no eterna.

2. La preexistencia eterna del Hijo de Dios posibilita un autodespojamiento reflejado en la encarnación del Hijo. Cualquier doctrina de la *kénosis* tiene que proceder en base a la preexistencia así como de la divinidad del Hijo de Dios.

3. La preexistencia eterna del Hijo de Dios no es meramente un tema para la especulación abstracta, sino que se relaciona con la salvación divina. Tiene como propósito responder a la pregunta: El Redentor ¿es eterno y divino? Plantea la pregunta: ¿Acaso el amor de Dios en Cristo podría ser realmente "triunfante" si Cristo no fuera eterno?[45]

---

[38] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 450-51, basado sobre Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, trad. H. R. Mackintosh y A. B. Macaulay (Clifton, N.J.: Reference Book Publishers, 1966), p. 471.
[39] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 452-53, basado sobre Wendt, *System der christlichen Lehre* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1907), pp. 368ff.
[40] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 449-50, basado en Harnack, *History of Dogma, 1:100-107.*
[41] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 454-56, basado sobre Lobstein, *La notion de la preexistence du Fils de Dieu; Fragment de christologie experimentale* (Paris: Librairie Fischbacher, 1883).
[42] Wiley, *Christian Theology*, 2:171-72, probablemente basado sobre Pfleiderer, *The Early Christian Conception of Christ: Its Significance and Value in the History of Religion* (New York: G. P. Putnam's Sons; London: Williams and Norgate, 1905), pp. 16-24.
[43] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 456-57, basado sobre Kirn, *Grundria der evangelischen Dogmatik* (3ra. ed. rev.; Leipzig: A. Deichert, 1910), p. 107.
[44] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 459.
[45] Ibíd., p. 460.

4. La preexistencia eterna del Hijo de Dios posibilita una Trinidad inmanente y no meramente una Trinidad económica.[46]

5. Existen límites en cuanto a nuestra comprensión de la preexistencia eterna de Jesús como Hijo de Dios. No podemos conocer lo pretemporal como conocemos la vida terrenal de Cristo o inclusive como conocemos (en un sentido real) su vida en la gloria exaltada".[47]

Theodor Haering escribió:

> El amor de Dios que fue efectivo para nosotros en Cristo el Hijo, es tan ciertamente el amor de Dios, la revelación efectiva que hace de su propia naturaleza, que el Portador de este amor eterno está eternamente dotado de ese amor, no solamente en el sentido de su preexistencia ideal, no solamente porque es correlativo en la historia del mundo al amor eterno del Padre, sino también, más allá de su existencia terrenal, porque está dotado del amor del Padre al Hijo en el misterio de la vida eterna de Dios y por lo tanto, puesto que no contamos con ninguna otra palabra, en un estado de verdadera preexistencia.[48]

III. JESUS, LA PALABRA ENCARNADA DE DIOS

A. LOS TEXTOS DEL NUEVO TESTAMENTO

1. Las epístolas paulinas

Cuando llegó la plenitud del tiempo, "Dios envió a su Hijo, nacido de mujer" (Gál. 4:4). Jesucristo "se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres" (Fil. 2:7).

2. El Evangelio y la Primera epístola de Juan

"Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Juan 1:14a). Aquí la "carne" no es sinónimo del cuerpo humano sino que significa la plenitud de lo humano. El "Verbo de vida", "lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos... fue manifestado" (1 Jn 1:1, 2a).

B. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

1. La era patrística

Como ha notado aptamente Donald M. Baillie, algunas respuestas heréticas o defectuosas, especialmente las que provienen de la era patrística, nos pueden ayudar a clarificar lo que no significa la encarnación de la Palabra.[49]

---

[46] Ver arriba, cap. 23, III, A.
[47] Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, p. 461.
[48] *The Christian Faith*, 2:704.
[49] *Dios Estaba en Cristo*, pp. 76-80.

a. El politeísmo

La encarnación no significa que Jesús fue agregado al panteón de los dioses.[50]

b. La mitología pagana

La encarnación no significa "que Dios se volvió hombre".[51] Jesús no ha de verse como alguien que vivió primero una etapa divina y luego, por medio de una metamorfosis, pasó a la etapa humana. Más bien, en la encarnación de la Palabra eterna y divina el Dios-hombre no deja de ser Dios.

c. El adopcionismo

La encarnación "no quiere decir que Jesús comenzara siendo hombre y creciera hasta volverse divino". Baillie señaló que no es por casualidad que "el adjetivo *divino* casi no aparezca en el Nuevo Testamento", pues sus autores prefieren afirmar que "Jesús es Dios".[52] ¿Acaso Jesús enseñó y realizó milagros como mero hombre? ¿Murió como un hombre cualquiera?

d. El arrianismo

La encarnación no signfica "que Jesús fuera una especie de ser intermediario, ni Dios ni hombre en un sentido pleno, sino algo entre ambos". "No quiere decir que el mediador [de 1 Timoteo 2:5] pertenezca a un tipo de ser intermedio... Jesús... fue Dios y hombre."[53]

e. El apolinarianismo

La encarnación no significa que "el Hijo eterno de Dios" haya habitado "un cuerpo humano durante treinta años sobre la tierra" sin tener una mente o un espíritu humano. Esto significaría separar demasiado su divinidad de su humanidad.[54] J. N. D. Kelly llegó correctamente a la conclusión de que una cristología completa y bien equilibrada significa una cristología de la Palabra-Hombre y no solamente una cristología de la Palabra-Carne.[55]

2. El período moderno

a. La teoría de Dorner acerca de la encarnación Gradual

Isaak August Dorner (1809-84) y otros pensadores propusieron una teoría

[50] Ibíd., p.77.
[51] Ibíd., p. 79. Shedd, *Dogmatic Theology,* 2:266, sostuvo que la encarnación "debe distinguirse de la transmutación o la transubstanciación".
[52] Baillie, *Dios Estaba en Cristo,* p. 78.
[53] Ibíd., p. 77.
[54] Ibíd.
[55] *Early Christian Doctrines,* pp. 281, 310.

según la cual Jesucristo el Dios-hombre se fue encarnando gradualmente. De este modo denotaban una unión gradual o progresiva de la divinidad y la humanidad que no se completó hasta la resurrección de Jesús. Esta unión "fue efectuada por medio de la comunicación gradual de la plenitud del Logos divino al hombre Jesucristo" a través de la instrumentalidad de "la conciencia humana de Jesús".[56]

La teoría gradual se basa en el concepto del desarrollo evolutivo. Es contraria a Lucas 1:35 y Filipenses 2:7. Se equivoca al sostener que "una conciencia incompleta de la unión es igual a una unión incompleta". Está emparentada con el llamado concepto nestoriano de la "doble personalidad" de Jesucristo.[57]

b. Las teorías kenóticas del autodespojamiento del Hijo

Previamente[58] describimos las teorías kenóticas de Gottfried Thomasius y Friedrich Gess y notamos ciertas críticas al respecto, especialmente que el kenoticismo enseña una "teofanía temporaria" más que una plena encarnación y que niega la unión simultánea de lo humano y lo divino en Jesús.

Adicionalmente debemos tomar nota de que ciertos teólogos británicos de comienzos del siglo XX desarrollaron puntos de vista kenóticos que diferían de las expresiones alemanas anteriores. Peter Taylor Forsyth propuso una "kénosis" o un "autodespojamiento" y una "plerosis" o una "autorealización". Negó que se hubieran abandonado ciertos atributos y se refirió a la retracción de los atributos de la actualidad a la potencialidad.[59] Mackintosh concordó con él en este aspecto y se refirió a la "autolimitación", a la "autoabnegación" y a la "autodegradación". Sostuvo que cuatros factores requieren que se presuponga algún tipo de kenoticismo. En primer lugar, Cristo es el objeto divino presente de fe y de adoración para los cristianos. En segundo lugar, su divinidad es eterna y personal. En tercer lugar, su vida sobre la tierra fue plenamente humana, caracterizada por limitaciones en su poder y conocimiento, y por su crecimiento, tentación y dependencia sobre el Padre. En cuarto lugar, Cristo no tenía "dos voluntades" o "dos conciencias". Por consiguiente, un abandono genuino de la "gloria" y de los "privilegios" "tiene que haber precedido el advenimiento de Dios en Cristo".[60]

c. El debate anglicano británico a fines de la década de 1970

En un tomo editado por John Hick, *The Myth of God Incarnate* (El mito del Dios encarnado, Hick, Maurice F. Wiles, Dennis Eric Nineham (1921-), Leslie

[56] Strong, *Systematic Theology,* pp. 688-89; Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ,* trad. W. L. Alexander y D. W. Simon, 5 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1872-82), 3:248-60; ídem, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave y J. S. Banks, 4 tomos (Edinburgh: T. and T. Clark, 1883-88), 3:300-339.
[57] Strong, *Systematic Theology,* pp. 689-90.
[58] Ver cap. 39, II, N.
[59] *The Person and Place of Jesus Christ* (London: Hodder and Stoughton, 1909), pp. 291-357.
[60] *The Doctrine of the Person of Jesus Christ,* pp. 476-79, 463, 466, 467, 469-70.

Houlden y otros afirmaron que la encarnación es contradictoria a la lógica, que la doctrina no provino de Jesús sino de sus discípulos y del cristianismo de los siglos IV y V, que el tema de la encarnación puede descubrirse en otras religiones y que la encarnación debe abandonarse, adoptándose en su lugar un concepto general de la inmanencia divina.[61] *The Truth of God Incarnate* (La verdad del Dios encarnado), editado por Michael Green y con contribuciones de anglicanos evangélicos tales como Green, Stephen Charles Neill (1900-1984) y Brian Leslie Hebblethwaite (1939-), y por Basil Christopher Butler (1902-86), un católico romano, fue publicado como refutación del libro anterior. Green aseveró que en el Nuevo Testamento se afirmaba la trascendencia de Jesús y que los títulos que se le aplicaban lo daban a entender, que las supuestas analogías helenísticas de la encarnación eran poscristianas o bien no realmente paralelas, que las supuestas analogías judías no podían sostenerse a la luz del monoteísmo judío, y que los cristianos primitivos llegaron a creer en la divinidad y en la encarnación de Jesús a raíz de su doctrina, vida, afirmaciones, cumplimiento de profecías, muerte y resurrección, y que existen numerosos defectos en el "escepticismo histórico" que se le han aplicado recientemente a la figura de Jesús.[62] Neill señaló que la historia es "única", "impredecible", "irrepetible", "inalterable" e "irreversible".[63] Para Hebblethwaite, la encarnación y la Trinidad son las "dos doctrinas centrales que manifiestan las características *únicas* de la fe cristiana en Dios". Que la encarnación haya sido el método elegido por Dios para su revelación significa que "Dios en Cristo toma sobre *sí mismo* la responsabilidad por los males del mundo" y significa que contamos con la presencia divina del lado humano de la línea divisoria divino-humana.[64] Según Butler, los autores del Nuevo Testamento creyeron que la historia de Jesús era verídica y no intentaron, como habían hecho los griegos, desmitologizarla o alegorizarla. Además, Calcedonia significa dos cosas: "El cristianismo tiene como su fuente y su centro una figura histórica, Jesús de Nazaret", y Jesús es plenamente humano y sin embargo Dios, pero "no esquizofrénico".[65] El debate continuó a través de un tercer tomo, con un creciente panorama de defensores de ambas posiciones.[66] Klaas Runia (1926-) ha presentado una crítica en ocho partes a *The Myth of God Incarnate* (El mito del Dios encarnado).[67]

---

61 *The Myth of God Incarnate* (London: SCM Press, 1977).
62 Green, "Jesus in the New Testament" y "Jesus and Historical Skepticism" en Green, ed., *The Truth of God Incarnate* (Sevenoaks, Kent, U.K.: Hodder and Stoughton; Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 18-33, 36-57, 107-39.
63 "Jesus and History", en Green, ed. *The Truth of God Incarnate*, 72-73.
64 "Jesus, God Incarnate", en *ibíd.*, pp. 101-3.
65 "Jesus and Later Orthodoxy", en *ibíd.*, pp. 92-94, 96-99.
66 Michael Goulder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (London: SCM Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1979).
67 *The Present-day Christological Debate, Issues in Contemporary Theology* (Leicester, Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1984), pp. 81-85.

C. FORMULACION SISTEMATICA

1. *Misterio*

Hacemos bien en admitir que no podemos, aun con la ayuda de nuestros mejores pensadores teológicos, entender o explicar la encarnación plenamente. Su significado supera a nuestras capacidades humanas de percepción y de hecho a lo que ha sido revelado por medio de las Escrituras inspiradas.

2. *Paradoja*

La búsqueda del sentido de la encarnación se ve beneficiada si le aplicamos el concepto de la paradoja. Según Ian Ramsey, la paradoja trata de lo que "no es solamente espacial-temporal, sino también más que espacial-temporal". La "paradoja cristiana... surge cuando se hace el esfuerzo por utilizar lo histórico para hablar de lo que es histórico y al mismo tiempo más que histórico".[68] Nunca el guión ha tenido una significación mayor que en la expresión "el Dios-hombre". La teología cristiana tiene la "tarea permanente" de "considerar el significado de la convicción cristiana de que Dios se encarnó en Jesús, que Jesús es Dios y Hombre. Dios *y* hombre: la conjunción 'y' constituye el meollo del problema".[69]

3. *Sostenibilidad*

A pesar de las negaciones nuevas y antiguas, la encarnación de la Palabra de Dios puede afirmarse con integridad, sobre el fundamento de un fuerte apoyo del Nuevo Testamento y de la era patrística.

4. *Centralidad*

La encarnación no es una enseñanza cristiana marginal o periférica que pueda cederse ante la insistencia de quienes la rechazan hoy. Más bien, pertenece al centro mismo de las afirmaciones cristianas históricas y esenciales.

El Señor de los señores,
El ungido celestial,
A salvar los pecadores
Vino al mundo terrenal.
Gloria al Verbo encarnado,
En humanidad velado;
Gloria al Santo de Israel,
Cuyo nombre es Emanuel.[70]

---

68 *Christian Empiricism*, ed. Jerry H. Gill (London: Sheldon Press, 1974), p. 107.
69 Baillie, *Dios Estaba en Cristo*, p. 80.
70 Charles Wesley, *Himnario Bautista*, 64.



44

JESUS EL SEÑOR Y REY

De entre los títulos que se le aplican a Jesús en el Nuevo Testamento, los últimos que examinaremos en el presente estudio son la denominación "Señor" juntamente con el título algo más infrecuente "Príncipe" o "Rey". Haremos un esfuerzo por señalar la medida en que estos términos transmiten la divinidad, la realeza y/o la soberanía.

I. JESUS EL SEÑOR

A. EL SEÑORIO EN SU USO NO HEBREO DURANTE EL PRIMER SIGLO DESPUES DE CRISTO

El sustantivo griego *kyrios*, que generalmente significa "señor" y es comparable al latín *Caesar* se empleaba a veces en relación con los reyes o los soberanos humanos; por ejemplo: Ptolomeo XII de Egipto, Herodes el Grande y Herodes Agripa I y II. A veces se lo usaba con respecto a las deidades de las religiones del misterio; *kyrios* se usaba en referencia a Osiris, Serapis y Hermes, y *kyria* en referencia a Isis, Artemis o Diana y Cibeles.[1]

Los romanos utilizaban la palabra *kyrios* y el vocablo latino *dominus*, que significa "señor", en referencia a su emperador, aunque se disputa si este uso connotaba claramente la divinidad.[2] Entre los emperadores denominados de esta manera estuvieron Calígula, Claudio, Nerón y Domiciano.[3]

B. EL SEÑORIO EN EL USO JUDIO: DEL SIGLO VI A. DE J.C. AL SIGLO I. D DE J.C.

Después de su cautiverio babilónico, los judíos adoptaron la costumbre de no pronunciar la palabra "Yahvé", el nombre en hebreo del Dios del pacto. Por reverencia ante el divino nombre, decían "Señor" *(adonay)* cuando aparecía el vocablo Yahvé en la Biblia hebrea.[4] Entre los judíos de habla griega el

1 Taylor, *The Names of Jesus*, p. 39.
2 Karl Heim, *Jesus the Lord: The Sovereign Authority of Jesus and God's Revelation in Christ*, trad. D. H. van Daalen (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1959; Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961), p. 54.
3 Taylor, *The Names of Jesus*, p. 39.
4 Ver Gustav Dalman, *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writing and the Aramaic Language*, trad. D. M. Kay (Edinburgh: T. and T. Clark, 1902), pp. 179-83.

término utilizado era *ho kyrios* ("Señor" en griego).[5] Para estos judíos, por consiguiente, el señorío era equivalente a la divinidad, pues solamente Yahvé realmente podía ser llamado *kyrios*. Tales eran el trasfondo y la costumbre de los judíos contemporáneos a Jesús cuando se afirmó por primera vez que "Jesús es el Señor".

Gustav Adolf Deissmann (1886-1937) concluyó: "Puede afirmarse con seguridad que en la época cuando surgió el cristianismo 'Señor' era un predicado divino inteligible en todo el mundo oriental."[6]

C. EL SEÑORIO SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

1. *El origen del término*

La pregunta respecto a la fuente o las fuentes de las cuales los primeros cristianos tomaron el término "Señor" ha sido un tema debatido por los estudiosos durante el siglo XX. Wilhelm Bousset sugirió que el término surgió en la iglesia cristiana de Antioquía sobre la base de los misterios helenísticos.[7] Ferdinand Hahn[8] declaró:

> Si bien Wilhelm Bousset y Rudolf Bultmann[9] abogaron exclusivamente por el carácter helenístico del predicado "Kyrios" referido a Jesús, Werner Foerster[10] por el otro lado defendió la tesis del origen palestino que en sus rasgos generales ya había sido esbozada por Gustav Dalman[11] y que más recientemente ha sido retomada por Oscar Cullmann[12] y Eduard Schweizer.[13]

Alfred Edward John Rawlison (1884-1960) aseveró que el término arameo *marana ta* en 1 Corintios 16:22 es "el talón de Aquiles de la teoría de Bousset".[14] Vincent Taylor llegó a la conclusión de que "no necesitamos tomar un paso fuera de Palestina para dar razón de la confesión 'Jesús es el Señor' ".[15] Charles F. D. Moule refutó detalladamente la posición, sostenida a menudo a partir de Bousset, que la iglesia palestina solamente "invocaba" a Jesús como "Maestro" mientras que bajo la influencia de los misterios se "proclamó" a Jesús como "Señor".[16] Más recientemente, Leonhard Goppelt

5 Goppelt, *New Testament Theology*, 2:83-84.
6 *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, trad. Lionel R. M. Strachan (ed. rev.; New York: Harper, 1922), p. 350.
7 *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. John E. Steely (Nashville: Abingdon Press, 1970), pp. 138-48.
8 *The Titles of Jesus in Christology*, p. 68.
9 *Theology of the New Testament*, 1:51-52, 124-26.
10 *Herr Ist Jesus: Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1924); ídem, "kyrios et al.", en Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*, 3:1094.
11 *The Words of Jesus*, pp. 326-31.
12 *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 227-74.
13 "Discipleship and Belief in Jesus as Lord from Jesus to the Hellenistic Church", *New Testament Studies* 2 (1955-56): 87-99; *Erniedrigung und Erhohüng bei Jesus und seinem Nachfolgern* (Zurich: Zwingli-Verlag, 1955), pp. 93ff.
14 *The New Testament Doctrine of the Christ* (New York: Longmans, Green and Company, 1926), p. 235.
15 *The Names of Jesus*, p. 51.
16 *The Origin of Christology* (Cambrige: University Press, 1977), pp. 36-44.

ha adoptado una síntesis en tres partes: el uso cristiano arameo de *marana*, que significa "nuestro Señor"; el uso de *ho kyrios* en relación con Isis, Serapis y Artemis; y el uso de *ho kyrios* en lugar del Tetragrámaton (YHWH) en la Septuaginta.[17]

Cualquiera sea la conclusión a la que se llegue en cuanto a su origen o sus orígenes, el frecuente uso de "Señor" con referencia a Jesús en el Nuevo Testamento no puede disputarse. Mientras que "Señor" se utiliza 139 veces en el Nuevo Testamento en relación con Dios Padre, es empleado 489 en relación con Jesús.[18] Jesús es denominado Señor en todos los libros salvo en Tito y en 1, 2 y 3 Juan.[19]

2. Los Evangelios sinópticos

No todas las referencias a Jesús como "Señor" en los Evangelios sinópticos conllevan la connotación de la divinidad de Jesús. En realidad, cuando Jesús era llamado "Señor" —generalmente el vocativo *kyrie*— antes de su resurrección, el signficado era usualmente algo menos que la divinidad. El centurión romano (Mat. 8:6, 8 y par.) y la mujer sirofenicia (Mar. 7:28 y par.) probablemente se dirigieron a Jesús como "señor" en el sentido de "don". A veces, los discípulos de Jesús parecen haberle dicho "Señor" en el sentido de rabí o maestro (Mat. 8:21 y par.) o haber hablado de él en el sentido de "Maestro" cuando hablaban con otros (Mar. 11:3 y par.). Después de la confesión de Pedro en Cesarea, es posible que Jesús haya sido llamado "Señor" en el sentido de "rey mesiánico" (Luc. 12:41; 13:23; Mat. 18:21).

En su propia enseñanza, sin embargo, Jesús probablemente habló de sí mismo como "Señor" para indicar su divinidad. Los estudiosos contemporáneos no concuerdan respecto a los pasajes que han de clasificarse de esa manera, pero probablemente deban interpretarse así Mateo 24:42 y especialmente Marcos 12:35-37 y sus paralelos.[20] El segundo texto sostiene que el Señor de David, es decir, el Señor mesiánico, es superior al rey David.

3. Los Hechos de los Apóstoles

Los primeros capítulos de Hechos contienen abundantes referencias a Jesús como "Señor". Es el exaltado soberano mesiánico (2:36), el resucitado (4:33), el líder de la comunidad de la resurrección (1:24, 25; 9:31), el sustentador del mártir Esteban (7:55, 59), soberano por sobre los judíos y los gentiles (10:36), y el "Juez de los vivos y los muertos" (10:42). Frederick Fyvie Bruce (1910-) ha sostenido que los discursos en Hechos son resúmenes fieles de alocuciones reales y no discursos ideados por Lucas.[21] En ese caso el uso del término "Señor" en referencia a Jesús en la iglesia en Jerusalén puede ser vista como evidencia en contra de la teoría del origen helenístico del título

[17] *New Testament Theology*, 2:81-86.
[18] John M. Sykes, "The Lordship of Jesus", *Review and Expositor* 49 (January 1952): 27.
[19] Stagg, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 73.
[20] Taylor, *The Names of Jesus*, pp. 42, 50.
[21] *The Speeches in the Acts of the Apostles* (London: Tyndale Press, 1942), p. 27.

"Señor" por parte de los cristianos. Según John Madison Sykes, h. (1917-), en la primera parte de Hechos la identificación de Jesús como "Señor" "cumplía todo lo que el término daba a entender cuando se lo usaba en referencia a Dios en el Antiguo Testamento, salvo con respecto a la idea de su papel como Creador".[22]

4. Las epístolas paulinas

Las cartas paulinas abundan en instancias del uso de "Señor" con respecto a Jesús. La preexistencia y la participación en la creación están incluidas en las funciones de Jesús como "Señor". En contraposición a todos los politeísmos de la religión grecorromana, Pablo confesó "un solo Dios, el Padre" y "un solo Señor, Jesucristo, mediante el cual existen todas las cosas, y también nosotros vivimos por medio de él" (1 Cor. 8:6). De hecho "nadie puede decir: 'Jesús es el Señor', sino por el Espíritu Santo" (1 Cor. 12:3). La expresión aramea: "¡Maranatha!" (1 Cor. 16:22), que significa "ven, oh Señor" o "el Señor viene", puede que apunte a su segunda venida, a su presencia en la adoración cristiana o a ambas cosas. Como Señor fue "declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos" (Rom. 1:4). La fórmula confesional cristiana probablemente más antigua fue "Jesús es el Señor", como puede verse en Romanos 10:9 y Filipenses 2:11. La confesión audible "Jesús es el Señor" corresponde y acompaña a la convicción interior de que "Dios le levantó de entre los muertos" (Rom. 10:9), y la confesión universal de que Jesús es el "Señor" glorificará al Padre (Fil. 2:11).

5. Las epístolas generales

En las epístolas petrinas se hace referencia frecuentemente a "el" o "nuestro Señor Jesucristo" (1 Ped. 1:3; 2 Ped. 1:8, 11, 14, 16; 2:20; 3:18). Lo mismo puede decirse de la epístola de Judas (vv. 4, 17, 21, 25). En Hebreos 2:3 "el Señor" anunció al principio la salvación que "nos fue confirmada por medio de los que oyeron". Asimismo se hace alusión a "nuestro Señor Jesús, el gran Pastor de las ovejas" (Heb. 13:20).

6. El Evangelio de Juan

Si excluimos dos pasajes en los que existen variantes textuales (4:1; 6:23), notamos que Jesús fue llamado "Señor" por varias personas durante su ministerio público: a saber, por Pedro (6:68; 13:6, 9; 13:37); por el hombre ciego desde su nacimiento (9:38); por María, Marta y los discípulos cuando resucitó a Lázaro (11:3, 12, 21, 27, 32, 34, 39); por Juan (13:25), Tomás (14:5), Felipe (14:8) y Judas (14:22). El término parece haber sido equivalente a "Mesías" o posiblemente a "Hijo de Dios". Jesús mismo hizo alusión al uso del término por parte de sus discípulos (13:13). El título "Señor" se aplicó más frecuentemente en los capítulos que relatan los hechos posteriores a la resurrección

[22] "The Lordship of Jesus", p. 30.

(20—21). María Magdalena (20:2, 13, 18), los discípulos salvo Tomás (20:25) y Juan (21:7) aludieron indirectamente a Jesús como "Señor". Así también lo hizo el autor del Evangelio (20:20; 21:12). Tomás confesó directamente que Jesús era "mi Señor y mi Dios" (20:28) y Pedro reconoció tres veces su amor por el "Señor" (21:15-17).

7. El Apocalipsis

Aunque el uso predominante de "Señor" en el Apocalipsis era en referencia a Dios Padre, Jesús fue llamado "Señor Jesús" (22:20, 21), "Señor de señores y Rey de reyes" (17:14) y "Rey de reyes y Señor de señores" (19:16).

8. El Nuevo Testamento como un todo

Dale Moody ha distinguido entre el significado "funcional" de Jesús como "Señor" en los Evangelios sinópticos y en Hechos, y un significado "óntico" más amplio que apunta a Jesús como "Señor" en Pablo, la epístola a los Hebreos y los escritos juaninos. Solamente esta última definición "incluye la preexistencia y la participación de Jesús en el eterno Ser de Dios".[23] Esta distinción no debe llevar a que se concluya que la iglesia en Jerusalén no tenía interés en la identidad o en la naturaleza de Jesús.

Cullmann ha subrayado que el señorío de Jesucristo en el Nuevo Testamento y los escritos cristianos del siglo II incluían su señorío sobre el mundo además de su señorío sobre la iglesia o los creyentes. Su señorío sobre el mundo incluye a todas la criaturas, todos los "poderes invisibles", los gobiernos humanos y el universo como un todo. Ambos señoríos cesarán cuando el Hijo de Dios entregue el reino al Padre (1 Cor. 15:24). Los dos señoríos son como dos círculos concéntricos, con el señorío por sobre la iglesia ubicado en el centro. Los incrédulos no se percatan del señorío de Cristo sobre el mundo.[24] Cullmann no ha conectado los dos señoríos específicamente con las doctrinas cristianas del pecado y de la salvación. El señorío de Cristo sobre el mundo debe ser interpretado a la luz de la desobediencia que es el pecado, y los dos señoríos deben dejar lugar para la radical discontinuidad entre la fe y la incredulidad.

Ethelbert Stauffer concluyó:

> Pero de todos los títulos cristológicos, el más rico es el de "Señor". Su historia es un compendio y al mismo tiempo un repaso de la cristología del Nuevo Testamento. Pues en unos pocos años pasa por todas las principales etapas en el desarrollo de los títulos cristológicos, y así nos lleva una vez más por el camino de lo pedagógico y monárquico al reconocimiento de Jesucristo como divino.[25]

[23] *The Word of Truth*, pp. 383-85.
[24] *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 227-74.
[25] *New Testament Theology*, p. 114. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 229, nota 2, concuerda con ello; Stagg, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 73 está en desacuerdo.

D. "PRINCIPE" SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

El sustantivo *archegos*, usado en relación con Jesús en Hechos 3:15 y 5:31, así como en Hebreos 2:10 y 12:2, sugiere por su etimología que la palabra se relaciona con "el principio". Por consiguiente ha sido traducido como "Autor" en Hechos 3:15. Los crucificadores mataron al "Autor de la vida". El término puede connotar la idea de ser el primero o de la prioridad. Así, Moffatt lo traduce al inglés en todos los pasajes relevantes como "pionero" *(pioneer)*, queriendo indicar que fue el primero en el tiempo y quien abrió lo senderos. Otros lo han traducido en ambos pasajes de Hechos como "príncipe" o como "líder", indicando que es el primero en importancia o autoridad. En Hechos 5:31 el término es usado juntamente con "Salvador" para hablar de la ascensión de Jesús y de su enaltecimiento a la diestra de Dios. En Hebreos 2:10 Jesús es el "líder", "autor" o "pionero" "de nuestra salvación" y en Hebreos 12:2 el "consumador de nuestra fe". Tanto Vincent Taylor[26] como Leon Morris[27] prefieren una combinación de los significados.

E. FORMULACION SISTEMATICA

La confesión/doctrina de que "Jesús es el Señor" puede tener por lo menos tres significados básicos para los cristianos contemporáneos.

1. Su divinidad

En el contexto de la herencia religiosa judía, hablar del señorío de Jesús era en primer lugar una declaración de su divinidad. A Jesús se le atribuía el término que los judíos posexílicos habían aplicado reverente y exclusivamente al Dios único del pacto. El señorío de Jesús fue percibido a la luz de su resurrección. El "Dios de paz" "levantó de entre los muertos a nuestro Señor Jesús, el gran Pastor de las ovejas" (Heb. 13:20). Jesús es el Señor resucitado, viviente cuya posición exaltada a la diestra del Padre ha de ser reconocida por sus discípulos y cuya divina presencia con ellos y en ellos es llevada a cabo por el Espíritu Santo. Por consiguiente, cuando se le aplica a Jesús el título "Señor" es equivalente al título "Hijo de Dios" en lo referente a la divinidad. La afirmación cristiana de Jesús como Señor divino debe hacerse hoy en medio de y en oposición a las negaciones y afirmaciones rivales por parte de las religiones mundiales no cristianos, de los cultos occidentales heréticos cuasicristianos, del ateísmo, del humanismo y de los movimientos aliados a ellos.

2. Su dominio

El señorío de Jesús también es una indicación de su dominio o soberanía. El talante de Señor y de Rey, que le fue atribuido a Jesús, son conceptos

[26] *The Names of Jesus*, p. 91.
[27] *The Lord from Heaven*, pp. 59-60.

correlativos. Hemos notado la insistencia de Cullman sobre el dominio de Jesús sobre el mundo, no solamente sobre la iglesia. La vida bajo el dominio o la soberanía de Jesús el Señor era la norma para los primeros cristianos. Hacer de este dominio un rasgo opcional de la vida cristiana, como han intentado hacer algunos cristianos evangélicos conservadores en el pasado reciente, es una distorsión de la enseñanza cristiana. Pensar que recibir a Jesús como Salvador es absolutamente necesario para hacerse cristiano pero que al mismo tiempo su señorío en la vida personal es algo opcional para el creyente, es indudablemente un error y no se puede fundamentar en el Nuevo Testamento.[28] De hecho, el término "Señor" predomina en la primera parte de Hechos y en varias de las epístolas paulinas, mientras que el título "Salvador" predomina solamente en las epístolas pastorales y en 2 Pedro. Los incrédulos escépticos están esperando ver el señorío de Jesús como dominio, en contraposición a su cautividad en la cultura contemporánea, tal como se demuestra en las vidas de los cristianos actuales. Vivir bajo el señorío de Jesucristo en las sociedades occidentales es mucho más difícil que confesarlo como Señor.

3. Su dirección

El señorío de Jesús involucra su dirección real de las vidas de sus discípulos por medio de su entrega obediente a Jesús y una creciente conformidad a él. En su enseñanza Jesús pidió la atención obediente a sus palabras (Mat. 7:24-27), la negación de sí mismo en el discipulado (Mar. 8:34), y una lealtad que trascendiera las posesiones (Luc. 18:22) y los vínculos familiares (Luc. 9:59-62; 14:16). Los primeros cristianos no elevaron a su Maestro Jesús al señorío, sino que reinterpretaron su doctrina a la luz de su comprensión de ese señorío luego de su resurrección. Karl Heim, escribiendo después de haber pasado por la experiencia del nazismo en Alemania, que describió como "una tentación satánica a gran escala", subrayó que el señorío de Jesús debe ser singular, no compartido y contemporáneo. Además, Jesús es el Líder *(Führer)* universal porque su liderazgo tiene que ver con las cosas últimas y requiere la entrega.[29] Donald M. Baillie fue bastante crítico de la aplicación que hizo Heim del liderazgo *(Führerschaft)* a Jesús, aparentemente porque el concepto había sido corrompido por su uso en el totalitarismo político moderno,[30] pero Dale Moody la aplaudió.[31] Hoy, aquellos que confiesan su señorío responden al imperativo de obedecer sus mandatos y conformarse a su naturaleza misma. Esta obligación persiste aunque los cristianos contemporáneos no estén plenamente de acuerdo con respecto a la manera en la cual esta obediencia deba expresarse frente a los problemas específicos en el orden político y social. Jesús es el Señor y Maestro.

---

28 John A. Mackay, *God's Order: The Ephesian Letter and This Present Time* (New York: Macmillan, 1957), pp. 110-11.
29 *Jesus the Lord*, pp. 51-63, esp. 58, 51-53, 59-60.
30 *Dios Estaba en Cristo*, pp. 94-99.
31 *The Word of Truth*, p. 385.

II. JESUS EL REY

Previamente hicimos referencia a las inferencias derivadas del uso de las expresiones "Hijo de David", "Hijo del Hombre" e "Hijo de Dios",[32] pero han sido detalladas más completamente por Dale Moody.[33] Sin embargo, más allá de estos términos, el sustantivo *basileus*, que significa "rey", le fue atribuido a Jesús en el Nuevo Testamento. La presente discusión se concentrará sobre este título de Jesús y sobre el talante de su majestad. Trataremos el concepto del "reino de Dios" subsiguientemente[34] como parte de la doctrina de las últimas cosas.

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO

Vincent Taylor ha aseverado que el uso neotestamentario de "rey" en relación con Jesús se derivaba de dos textos del Antiguo Testamento.[35] En el Salmo 2 (mesiánico) leemos: "Yo declararé el decreto: Jehovah me ha dicho: 'Tú eres mi hijo; yo te engendré hoy'..." (Sal. 2:7). Según el profeta Zacarías: "¡Alégrate mucho, oh hija de Sion! ¡Da voces de júbilo, oh hija de Jerusalén! He aquí, tu rey viene a ti, justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno, sobre un borriquillo, hijo de asna" (9:9).

B. EL NUEVO TESTAMENTO

1. Los cuatro Evangelios

a. El título "Rey"

1) El título "rey de los judíos"

Esta expresión es mencionada 16 veces en los cuatro Evangelios. Mateo la empleó en la pregunta que formularon los magos en relación con el niño Jesús (2:2). El resto de las menciones atañen al juicio de Jesús ante Pilato y a su crucifixión. Pilato usó este lenguaje al preguntarle a Jesús cuál era su identidad (Mar. 15:2 y par.), así como cuando habló con la multitud acerca de la posible puesta en libertad de Jesús (Mar. 15:9). Pilato empleó las palabras "vuestro rey" al presentar a Jesús al gentío en Gabata (Juan 19:14, 15). Los soldados romanos se burlaron de Jesús por ser "rey de los judíos" (Mar. 15:18 y par.). El letrero que se colocó arriba de su cruz decía: "El rey de los judíos" (Mar. 15:26 y par.); los principales sacerdotes se quejaron de las palabras elegidas para describirlo (Juan 19:21).

2) El título "rey de Israel"

Esta expresión fue utilizada cuatro veces en los Evangelios. En los comien-

---

32 Ver cap. 40, III, A; cap. 41, I, B; cap. 42, I, A, 1 y 2.
33 *The Word of Truth*, pp. 379-83.
34 Ver cap. 83.
35 *The Names of Jesus*, p. 75.

zos del ministerio público, Natanael aplicó este título a Jesús (Juan 1:49). Fue empleado en el relato juanino acerca de la entrada final de Jesús a Jerusalén (12:13). Aparece en el relato de las burlas a Jesús por parte de los principales sacerdotes y los escribas (Mar. 15:32 y par.).

Cullmann, quien pensaba que *basileus* era una "variante" de *kyrios*, comentó lo siguiente acerca de los pasajes que acabamos de citar:

> La mayor parte de estos pasajes se relacionan con la acusación romana contra Jesús. La inscripción puesta en la cruz, el *titulus*, da como causa de su condena el haber aspirado a la realeza. A esta expresión, está visto, se la toma aquí en el sentido político de los celotes; mientras que los cristianos le atribuían una significación no política, emparentada al título *Kyrios*... [De hecho] podríamos decir que "rey" subraya más vigorosamente la soberanía de Jesús sobre su *Iglesia*, en la medida en que ésta es sucesora de Israel, y en que Jesucristo lleva a la realeza de Israel a su consumación; mientras que "*Kyrios*," subraya más bien la soberanía de Jesús sobre todo el *universo*, sobre la creación entera, visible e invisible.
>
> Pero a despecho de este matiz, que en rigor se puede descubrir entre los títulos *Basileus* y *Kyrios aplicados a Jesús*, constatamos, sin embargo, que son términos intercambiables...*Kyrios* es, entonces, sinónimo de *Basileus* en todos los pasajes donde resalta la oposición a la pretensión soberana del emperador.[36]

b. El concepto de Jesús acerca de la naturaleza de su reinado

El Evangelio de Juan provee evidencia de que Jesús tuvo que diferenciar su propio concepto de su majestad de las nociones populares de lo que significaba ser rey. Después de la alimentación de los cinco mil, Juan 6:15 expresa: "Como Jesús entendió que iban a venir para tomarle por la fuerza y hacerle rey, se retiró de nuevo al monte, él solo." Jesús le declaró a Pilato: "Mi reino[37] no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos. Ahora, pues, mi reino no es de aquí" (Juan 18:36).

El Señor resucitado dijo: "Toda la autoridad me ha sido dada en el cielo y en la tierra" (Mat. 28:18b). Pero según los Evangelios, Jesús nunca usó la palabra "rey" en relación a sí mismo.

2. Los Hechos, las Epístolas y el Apocalipsis

a. El alcance del reinado de Jesús

En Tesalónica se pensaba que Jesús era un "rey", rival del César (Hech. 17:7). El término "rey", por lo tanto, era "peligroso políticamente". Taylor explicó el hecho de que Pablo no usara el vocablo "rey" y que tampoco figurara en 1 Pedro como surgido de la actitud de esos autores hacia el Imperio Romano.[38] Pero el impacto del Salmo 110:1 sobre los autores del Nuevo Testamento fue grande. Pablo sentía confianza de que "es necesario que él reine hasta poner a todos sus enemigos debajo de sus pies", incluyendo el "último enemigo", la muerte (1 Cor. 15:25, 26). El Salmo 110:1 debía aplicarse al "Hijo" de Dios pero no a los ángeles (Heb. 1:13). En el Apocalipsis (1:5; 17:14; 19:16) Jesús fue presentado más audazmente como el rey que ejerce su soberanía sobre todos los reyes humanos o terrenales. Los "ángeles, las autoridades y los poderes estan sujetos" a Jesús, quien está a la diestra de Dios (1 Ped. 3:22c).

[36] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 256.
[37] La palabra griega es *basilea*.
[38] *The Names of Jesus*, p. 77.

b. El tiempo del reinado de Jesús

El problema de cuándo Jesús comenzó a reinar no puede separarse de la pregunta referida al advenimiento del reino de Dios. Aquí es suficiente tomar nota del hecho de que la Biblia de Estudio de Scofield, en su comentario sobre Lucas 17:21,[39] contemplaba la presencia externa de Jesús como rey y de sus discípulos, aunque no la manifestación externa del reino durante el ministerio público de Jesús. Pedro, en su sermón del día de Pentecostés, luego de citar el Salmo 16:8-11, afirmó que la resurrección de Jesús fue el cumplimiento del juramento de Dios según el cual el descendiente de David sería entronizado (Hech. 2:30, 31). Además, Pedro consideraba que la ascensión de Jesús era el cumplimiento del Salmo 110:1, en el cual se describía cómo un Señor se sentaba a la diestra de Dios y gobernaba por sobre sus enemigos (Hech. 2:34). La "diestra" era la primera posición de autoridad por debajo de un emperador o rey, y la "diestra" de Dios" significaba un lugar o un rango de autoridad próximo al de Dios. El Nuevo Testamento afirma que Jesús fue enaltecido con la diestra de Dios (Hech. 5:31a), que Dios le hizo sentar a su diestra (Ef. 1:20b; Col. 3:1b; Heb. 1:3e), que está a la diestra de Dios (1 Ped. 3:22b), y que "estaba de pie a la diestra de Dios" (Hech. 7:55, 56). Moody ha señalado correctamente que los tres pasajes del Nuevo Testamento que citan el Salmo 2:7 "sin modificarlo" y que por ende hablan del Hijo que Dios engendra, tienen como su contexto la "coronación" de Jesús, no su concepción o su nacimiento.[40] Pero Hebreos 10:13 sugiere que mientras Jesús esté sentado a la diestra de Dios su dominio sobre sus enemigos todavía no ha sido completado, y en base a 1 Corintios 15:24-28 podemos concluir que su soberanía ser alterada o inclusive concluida cuando "le entregue el reino al Dios y Padre" (v. 24).

C. HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

A partir de la época de Juan Calvino y hasta fines del siglo XX, los teólogos cristianos que han recurrido al triple oficio para describir la persona y la obra de Jesucristo se han explayado —al menos hasta cierto punto— sobre su oficio real o soberano.

Antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, la teología

[39] Ed. de 1917.
[40] *The Word of Truth*, p. 381.

protestante continental europea comenzó a darle un nuevo énfasis al reino de Cristo. W. A. Visser't Hooft, quien sostenía que no se había puesto énfasis suficiente en el oficio soberano, describió cómo la lucha dentro de la iglesia alemana en torno a la iglesia confesante con su Declaración de Barmen (1934), y las luchas similares en Noruega y Holanda habían llevado a una percepción agudizada de la soberanía de Cristo sobre el mundo así como sobre la iglesia. El reino de Cristo, que es tanto presente como futuro y que tiene aspectos proféticos y sacerdotales, significa una "cristocracia" pero no una "eclesiocracia".[41]

En las sociedades democráticas que no cuentan con reyes humanos, los cristianos pueden sentir reservas ante la idea del reinado presente de Cristo, o poner menos énfasis en ella. Quienes se concentran sobre el aspecto futuro del reino de Dios a menudo excluyen de su teología el reinado presente de Cristo, aunque no su reinado futuro. Quienes igualan demasiado rápido la iglesia y el reino de Dios tienden a oscurecer, o inclusive negar, las dimensiones futuras del reinado de Cristo.

Puesto que hemos completado el estudio de los principales títulos que se le atribuyen a Jesús, podemos intentar una breve evaluación de nuestra visión general de estos títulos. Cullmann intentó explicar la cristología del Nuevo Testamento pasando por alto las formulaciones cristológicas posteriores surgidas en la era patrística.[42] Al interpretar los diversos títulos hizo hincapié en las funciones que se le atribuían a Jesús más que en su naturaleza. Cullmann fue criticado a raíz de este énfasis funcional, primero por los europeos que escribieron poco después que se publicara su libro[43] y luego por Millard Erickson.[44] Cullmann indudablemente procedió correctamente al no interpretar los pasajes del Nuevo Testamento anacrónicamente, es decir al no querer descubrir en ellos significados que habrían de ser formulados hasta siglos posteriores. Pero ¿tuvo razón al minimizar el concepto de la naturaleza o del ser de Jesús y su relación con la naturaleza o el ser del Padre? ¿Acaso no demostraron Juan, el autor de la epístola a los Hebreos y Pablo interés por la persona de Jesús? Los funcionalistas modernos no carecen de presuposiciones, como por ejemplo la idea de la historia de la salvación. El análisis de Hahn estuvo demasiado influenciado por la escuela de la historia de las religiones, mientras que Taylor intentó ser abarcador antes que profundizar sobre cada título. Aun tomando en cuenta tales limitaciones, podemos admitir que sabemos más hoy acerca de los títulos que hace un siglo.

Comenzamos el presente estudio con una indagación acerca de la humanidad de Jesús. Procedimos analizando en cierto detalle diversos títulos referidos a Jesús. Reflexionamos sobre la divinidad de Jesucristo en conexión con los títulos "Hijo de Dios" y "Palabra de Dios". Ahora resta una tarea, a saber, examinar la naturaleza de la unidad de la persona de Jesucristo.

---

[41] *The Kingship of Christ: An Interpretation of Recent European Theology* (New York, London: Harper and Bros., 1948), pp. 15-64, 82-88, 129-34.
[42] *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 16.
[43] Ibíd., p. 375.
[44] *Christian Theology*, pp. 698-703.

45

LA UNIDAD DE JESUCRISTO COMO PERSONA

Anteriormente consideramos a Jesús como ser humano (su humanidad),[1] a Jesús como Hijo de Dios (su divinidad)[2] y a Jesús como la Palabra de Dios eternamente preexistente, hecha carne o humanizada (encarnación).[3] Para lograr un panorama equilibrado de la persona de Jesucristo, es esencial una consideración adicional, a saber: la unidad de Jesucristo como persona. ¿Cuáles son la naturaleza y el significado de tal tema?

I. EL NUEVO TESTAMENTO

En los escritos del Nuevo Testamento no se encuentra una discusión específica acerca de la unidad de Jesucristo como persona. Pueden hallarse textos que dan a entender o apuntan hacia esta unidad o a la unidad de sus dos naturalezas. Asimismo pueden deducirse aspectos importantes en base al silencio.

Existen alusiones a las naturalezas divina y humana de Jesús en los contextos en los que se reflexiona acerca de Jesús como persona: Gálatas 4:4; Romanos 1:1-4; 9:5; Filipenses 2:6-8; Juan 1:14; 4:2, 3.

En el Nuevo Testamento "no existe un intercambio de tipo interpersonal ('yo' y 'tú') entre las naturalezas divina y humana, tal como puede hallarse entre las personas de la Trinidad (Juan 17:23)". Además, "Cristo nunca utiliza el número plural cuando se refiere a sí mismo, salvo quizá en Juan 3:11 —'hablamos de lo que sabemos'— y aun en este caso el 'nosotros' probablemente incluya a los discípulos".[4]

II. LA HISTORIA DE LA DOCTRINA CRISTIANA

Los principales negaciones de la unidad de las dos naturalezas en la persona única Jesucristo surgieron durante el período patrístico y fueron rechazadas finalmente por el cristianismo universal. Durante la misma época se desarrollaron por lo menos cuatro modelos o esquemas conceptuales para expresar la unidad de la persona de Cristo.

---

[1] Ver cap. 39.
[2] Ver cap. 42, I.
[3] Ver cap. 43.
[4] Strong, *Systematic Theology*, p. 684.

A. DOS NEGACIONES

1. *El nestorianismo*

Los estudiosos modernos de la patrología siguen debatiendo el problema en torno a Nestorio, otrora patriarca de Constantinopla. La pregunta es si Nestorio realmente enseñó la doctrina que ha sido denominada "nestorianismo", principalmente a raíz del descubrimiento en 1895 de *El bazar de Heráclides*,[5] un tratado escrito por Nestorio por el 450 d. de J.C.[6] De todas maneras debemos seguir identificando el "nestorianismo" como la diferenciación y la separación extremas de las naturalezas divina y humana en Jesucristo, que resulta virtualmente en la existencia de dos personas y minimiza la unidad de Jesucristo. Así, según esta posición no podía existir el intercambio de atributos entre las naturalezas, por ejemplo en relación con el sufrimiento. Esta es la posición que fue condenada por el Concilio de Efeso (431 d.C.), y que fue rechazada por el cristianismo posterior por ser heterodoxa o herética. En la medida en que las naturalezas divina y humana de Jesús son interpretadas como equivalentes a dos personas o centros de la vida personal, es negada la unidad esencial de Jesucristo.[7] Charles Gore (1853-1932) afirmó que "el Cristo de Nestorio era... simplemente un hombre endiosado, no Dios encarnado".[8] Como en el caso de "los mellizos siameses, Chang y Eng, están unidos el hombre y Dios".[9]

2. *El eutiquianismo*

Este término se derivó de la enseñanza de Eutiques, un clérigo del siglo V en Constantinopla, quien según se alega "fue el fundador de una forma extrema y virtualmente docética del monofisismo", es decir, de "la enseñanza según la cual la humanidad del Señor fue absorbida totalmente por su divinidad". La enseñanza de Eutiques también puede entenderse como la fusión de las naturalezas divina y humana de Jesucristo "en un *tertium quid*".[10] Así, después de la encarnación Jesús tuvo una sola naturaleza. La doctrina de Eutiques fue condenada por un sínodo en Constantinopla en 448 y por el Concilio de Calcedonia (451). Puesto que según esta posición las naturalezas divina y humana de Jesús son absorbidas una por la otra o están fusionadas, la unidad de Jesús puede ser preservada, pero sus naturalezas respectivas en la encarnación se pierden o son negadas.

---

5 *The Bazaar of Heracleides*, trad. y ed. G. R. Driver y Leonard Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925; ed. reimpr.; New York: AMS Press, 1978).
6 Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 310-17; J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence* (Cambridge: University Press, 1908; ed. reimpr.; New York: Kraus Reprint Company, 1969).
7 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3:401; Strong, *Systematic Theology*, p. 671.
8 *The Incarnation of the Son of God* (London: John Murray, 1891), p. 94.
9 Strong, *Systematic Theology*, p. 671.
10 Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 331, 333. Pero Kelly sostiene que Eutiques mismo no fue ni "docetista" no "apolinarista".

B. CUATRO MODELOS O ESQUEMAS CONCEPTUALES

1. *Acampar en un tabernáculo* **(skenosis)** *o residir en* **(enoikesis)**

Una de las maneras lingüísticas de expresar la unión de lo divino y lo humano en Jesucristo, tanto en el Nuevo Testamento como entre los Padres de la iglesia, fue el uso de los sustantivos *skenosis*, que significa "acampar en un tabernáculo" y *enoikesis*, que significa "residir en". Según Juan 1:14, la Palabra eterna y divina "se hizo carne y habitó *(eskenosen)* entre nosotros". Teodoro de Mopsuestia, representante de la cristología antioqueña, refiriéndose tanto al que asumió (Dios) como al asumido (el hombre), identificó la unión como una "residencia" (enoikesis), enseñó que la Deidad reside permanentemente en el "templo" o el "santuario" de su humanidad, y declaró que la unión es "por medio del favor o de la gracia" *(kath'eudokian)*.[11] Algunos teólogos modernos anglicanos tales como Lionel Spencer Thornton (1884-1961)[12] y William Norman Pittenger[13] se han identificado empáticamente con el tema de la "residencia en" el hombre, aunque Thornton subraya más el tema de la trascendencia de la Palabra.[14] Pittenger afirmó:

> La unión *más completa, más plena, más orgánica* e *integrada* de la divinidad y la humanidad que pueda concebirse es precisamente aquella en la cual por medio de la residencia por la gracia de Dios en el hombre y de la respuesta libre del hombre en el abandono y el amor se establece una relación que por un lado no es fortuita ni contingente, ni por el otro lado tampoco mecánica y física, sino una unión plena, libre, llena de la unión graciosa de ambos en Jesucristo...[15]

2. *La conjunción o conexión* **(synapheia[16])**

Los teólogos antioqueños también empleaban el término *synapheia*, que significaba una "conjunción" o "conexión" de las dos naturalezas de Jesucristo. Gregorio de Nicea había utilizado el término en relación con las dos naturalezas juntamente con el término "fusión" *(symphuian)* para validar el intercambio de atributos.[17] Teodoro de Mopsuestia empleó este término al afirmar que el Espíritu Santo era "el instrumento de esta conjunción".[18] Según J. N. D. Kelly, Nestorio prefería el término *synapheia* al término *henosis*, aunque usaba este último, pues el primero "le parecía capaz de evitar

---

11 *Homilías Catequísticas* 8.5; 16.2; 8.7; *De incarnatione* 7, citados por Kelly, *Early Christian Doctrins*, p. 305.
12 *The Incarnate Lord* (London: Longmans, Green and Company, 1928), esp. pp. 163-64, 232, 278.
13 *The Word Incarnate: A Study of the Doctrine of the Person of Christ, Library of Constructive Theology* (Welwyn, Hertfordshire, U.K.: James Nisbet and Company, Ltd., 1959).
14 Ibíd., pp. 107-9.
15 Ibíd., p. 188.
16 Este sustantivo se deriva del verbo *apto* (medio) "abrochar, atar a, unir" y del sustantivo *aphe*, "asidero" o "conexión".
17 *Adversus Eunomium*, 5.5, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 299.
18 *Comm. in Ioh.*, 16.15; 17.11 (J. M. Vosté, CSCO, vol. 116, pp. 212, 226), citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 308. Kelly piensa que el uso de Teodoro tiende hacia el adopcionismo.

toda sospecha de una confusión entre o mezcla de las naturalezas".[19] Sin embargo, para los alejandrinos *synapheia* podía sugerir la mera unión de dos "naturalezas" que equivalían a "personas" o a "individuos concretos".[20]

3. *La unión* (**henosis**) *natural* (**physike**) *o personal* **kath'hypostasin)**

La escuela alejandrina prefería hablar de una "unión" "natural" o "personal" del *Logos* con la humanidad. Apolinar se refirió a "la unión de la naturaleza" *(henosis physiké)* entre la Palabra y el cuerpo de la Palabra.[21] Para Cirilo de Alejandría la unión era "natural" *(physike* o *kata physin)* o "hipostática" *(kath' hypostasin)*, de manera que "el ser concreto de la Palabra, estando realmente unido con la naturaleza humana, sin cambio o confusión, es entendido como, y de hecho es, un solo Cristo".[22] Este mismo Cirilo tomó de Apolinar una fórmula que se cita frecuentemente: "Una naturaleza encarnada de la Palabra de Dios" *(mia physis tou theou logou sesarkomene)*.[23] En el segundo y tercer anatema de los doce que formuló Cirilo en contra de Nestorio, se afirmaba la unión hipostática o natural, y en el tercero se rechazaba la mera "asociación" o "conjunción" *(synapheia)* de "hipóstasis" después de la encarnación.[24] En el Símbolo de la Unión (433 d. de J.C.) se usó el término *henosis*, no *synapheia*, pero se lo definió como "una unión sin confusión".[25] Se necesita algún tipo de limitación similar si *henosis* no ha de llevar a la idea de que no existe la naturaleza humana en Jesucristo.

4. *Los cuatro adverbios de Calcedonia*

Por medio de la utilización de cuatro adverbios que se traducen al castellano como dos pares de frases prepositivas, el Símbolo de Calcedonia (451 d. de J.C.)[26] intentó salvaguardar tanto las dos naturalezas como la persona única de Jesucristo. Los adverbios aplicados a esas naturalezas para salvaguardarlas eran *asynchytos*,[27] "sin confusión" y *atreptos*,[28] "sin cambio". Los adverbios aplicados a las dos naturalezas para salvaguardar la unicidad de la persona eran *adiairetos*,[29] "sin división" y *achoristos*,[30] "sin separación". Los primeros dos adverbios estaban pensados como defensa ante el eutiquianismo y los dos segundos estaban dirigidos en contra del nestorianismo. La búsqueda del equilibrio en Calcedonia y su rechazo de las posiciones extremas ayuda a explicar la influencia de su Credo a lo largo de los siglos.

[19] *Early Christian Doctrines*, pp. 314-15, basado sobre *The Bazaar of Heracleides*, pp. 262, 81, 275, 299, 202.
[20] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 318.
[21] Apolinar, *Fragmentos* 129, 148 (Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule [1904], pp. 29, 247, citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 293).
[22] *Apol. contra* [Diod. et] *Theod.* (Migne, PG, 76.401), citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 320.
[23] Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 293, 319.
[24] Ep. 17, citada por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 324.
[25] Citado por Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 329.
[26] En *Documents of the Christian Church*, ed. Henry Bettenson (2da. ed.; London: Oxford University Press, 1963), p. 73.
[27] Derivado del verbo *syncheo*, "juntarse, confundirse, demoler".
[28] Derivado del adjetivo *treptikos*, "que causa cambios en", y del verbo *trepo*, "dar vuelta".
[29] Derivado del verbo *diaireo*, "dividir, rajar".
[30] Derivado del verbo *jorizo*, "separar, partir".

III. FORMULACION SISTEMATICA

A. La unidad de la persona de Jesucristo significa que no hay en él una "doble personalidad"[31] o un funcionamiento independiente de naturalezas separadas.[32] De hecho, la Palabra "no se unió a un individuo humano con una personalidad ya formada, sino a una naturaleza humana que... no tenía una existencia separada antes de su unión con lo divino".[33] No pueden existir, por lo tanto, dos voluntades o dos energías en Jesucristo.[34]

B. La unidad de la persona de Jesucristo significa que no ha habido una fusión de las naturalezas divina y humana o una absorción de una de las naturalezas por la otra. El monofisismo, es decir la doctrina según la cual Jesucristo tuvo solamente una naturaleza como Hijo de Dios encarnado, ha puesto en peligro consistentemente la genuina humanidad de Jesús.[35]

C. La unidad de la persona de Jesucristo significa que la encarnación no produjo una realidad que no es ni divina ni humana, sino más bien una realidad tercera o diferente. Jesús es "una persona muy compleja" pero no "una amalgama de cualidades humanas y divinas fusionadas para crear algún tipo de *tertium quid*".[36]

D. La unidad de la persona de Jesucristo significa que el Dios-hombre no existía hasta la encarnación pero que persiste después de la exaltación. Debe rechazarse cualquier noción según la cual Jesús tenía un alma humana preexistente. "La personalidad trinitaria del Hijo de Dios no comenzó con la encarnación, pero sí se inició la personalidad *teantrópica* de Jesucristo".[37] Ha de aceptarse la verdad de que en su estado ascendido y exaltado Jesús sigue siendo el Dios-hombre. El oficio sacerdotal de Jesús, plenamente humano, ha de continuar (Heb. 2:14; 7:24). "A diferencia de los avatares del Oriente, la encarnación fue una asunción de la naturaleza humana por parte de la segunda persona de la Trinidad. En la ascensión de Cristo, la humanidad glorificada ha alcanzado el trono del universo".[38]

E. La unidad de la persona de Jesucristo significa que al asumir la naturaleza humana la Palabra eterna no abandonó su naturaleza divina. Las ex-

[31] Strong, *Systematic Theology*, pp. 694-95.
[32] Erickson, *Christian Theology*, pp. 735-36.
[33] Strong, *Systematic Theology*, p. 694.
[34] Esto fue afirmado por el Concilio de Constantinopla III (680-81). Karl Joseph Hefele, *A History of the Christian Councils*, 5 tomos, trad. y ed. William R. Clark et al. (2da. ed.; Edinburgh: T. and T. Clark, 1894-96), 5:149-78; Leo Donald Davis, S.J., *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Theology and Life Series, vol. 21 (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc., 1987), pp. 258-89, esp. 282-84.
[35] Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 361, afirmó que "el monofisismo tiene razón al hacer hincapié en la verdad de que Jesús, en la totalidad de su persona, es revelación".
[36] Erickson, *Christian Theology*, p. 738.
[37] Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:269.
[38] Strong, *Systematic Theology*, p. 698. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2:322, aseveró que después de esta exaltación, Jesús retuvo "todas las propiedades esenciales de la humanidad" pero no todas "las propiedades accidentales", tales como el hambre y el sufrimiento.

presiones de cristología kenótica en el siglo XIX que se concentraban sobre el abandono de los atributos divinos corrían el peligro de perder de vista la naturaleza divina.[39]

F. La unidad de la persona de Jesucristo significa que los cristianos, al reflexionar sobre este tema, deben tomar como punto de partida el nacimiento, la vida, el ministerio, la muerte, la resurrección y la ascensión reales de Jesús, no las consideraciones abstractas acerca de la divinidad y la humanidad.[40] Asimismo deben reconocer reverentemente el misterio insondable de su persona, que carece de analogías.[41]

Aunque el Nuevo Testamento solamente da a entender o apunta hacia la unidad de la persona de Jesucristo, la teología cristiana en las edades patrísticas y subsiguientes ha explicado la doctrina y dado testimonio de su talante esencial y central.

[39] Erickson, *Christian Theology*, pp. 734-35.
[40] Ibíd., p. 736.
[41] Strong, *Systematic Theology*, p. 693; Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, pp. 358-59.

INDICE DE TEMAS